55e ANNÉE (8e SÉRIE) N° 16 21 AVRIL 1938

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres tous les jeudis

Mgr F. PERRIOT
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
FONDATEUR

Mgr A. ROZIER
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
Docteur en Théologie, Chanoine titulaire de Langres
DIRECTEUR

QUESTIONS
de science ecclésiastique
CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — Dans ma paroisse, à l'occasion des décès, la plupart des familles font célébrer des services le 30e jour et à l'anniversaire. Mais à peu près personne ne fait célébrer de messes basses.

Or une personne, récemment installée, s'en va déclarant que les familles s'imposent là des dépenses superflues (honoraires religieux et aussi dépenses pour réunions de famille) et qu'une *messe basse* vaut autant qu'*un service*.

Par suite :

1° Pour le prêtre, il y a une question de casuel, ce qui n'est pas négligeable (mais je passe).

2° Beaucoup de familles, peu chrétiennes, mais attachées cependant aux traditions, si elles ne font pas célébrer de services, ne feront pas pour cela célébrer de messes basses.

Quelles raisons invoquer pour convaincre les fidèles qu'un service avec sa solennité vaut plus qu'une messe basse pour le soulagement des défunts ?

R. — Votre question est intéressante non seulement au point de vue pratique, mais encore spéculativement, en tant qu'elle apporte un élément non négligeable d'appréciation touchant l'application du fruit de la messe.

Si nous étions à votre place, nous n'hésiterions pas à aborder publiquement ce sujet ; mais nous nous efforcerions de le faire avec toutes les nuances et la délicatesse requises. Et voici, à titre de simple indication, comment nous procéderions.

1° *Mettre en relief le caractère traditionnel et profondément humain et chrétien à la fois de la pratique des services de 30e jour et d'anniversaire.* — La rubrique du Missel romain, affectant des messes privilégiées à ces jours déterminés, devrait suffire à démontrer ce caractère. Le *Sacramentaire grégorien* renferme toute une série de messes *pro defunctis*, parmi lesquelles se trouvent les messes *in die depositionis, sive tertio, septimo, trigesimoque, in anniversario.* D'après les *Constitutions apostoliques* (l. VIII, c. 42), c'est le 3e, le 9e, le 40e jour et le jour anniversaire. Ces dates sont également en usage dans l'Eglise grecque, et un prêtre grec du VIe siècle, Eustrate, nous en donne les raisons : « Parce que le peuple d'Israël porta le deuil de Moïse pendant 40 jours, parce que le Christ est ressuscité au 3e jour, parce qu'il est apparu après huit jours à ses apôtres et qu'il est monté aux cieux au bout de 40 jours, l'Eglise a déterminé que les 3e, 9e, et 40e jours seraient consacrés à la mémoire de chaque défunt, les solennisant par l'offrande de ses prières et du saint sacrifice de la messe. » (Dans Allatius, *De utriusque Ecclesiæ... consensione*, reproduit par Migne, *Theologiæ cursus*, t. XVIII, col. 508). D'ailleurs, le choix du 3e, 9e, 40e jour et du jour anniversaire était consacré dans l'Eglise grecque, comme ayant une origine apostolique. On voit que le *Sacramentaire grégorien*, et après lui le Missel romain, ont remplacé le 40e jour par le 30e jour, peut-être en raison de la pratique du trentain grégorien. Mais le jour anniversaire était déjà célébré du temps de Tertullien *(De corona*, c. 3 : *P. L.*, t. II, col. 78). Le 9e jour, dont l'institution semble se rapporter au *novemdiale* des païens, a dû être supprimé pour cette raison même, tandis que le 7e jour a été conservé en raison de l'indication scripturaire relative au 7e jour, jour de repos (S. Augustin, *Quæst. in Heptateuchum*, I, q. 172 : *P. L.*, t. XXXIV, col. 596).

L'indication du *novemdiale* païen fait bien voir les racines profondes que possède, dans le cœur humain, même en dehors de toute conception chrétienne, la consécration de certains jours déterminés au souvenir des défunts. C'est en effet un geste non seulement chrétien, mais très humain, que cette réunion de famille au 40e jour, à l'anniversaire, en souvenir de l'être aimé que la mort a ravi à l'affection de ceux qui vivent encore, mais qui perpétuent sa mémoire en adoucissant l'amertume de la séparation par une communion solennelle de prières.

2° *Montrer comment Dieu, dans l'application des fruits de la messe aux défunts, tient compte des éléments accessoires qui, dans la messe, s'ajoutent au sacrifice de Jésus-Christ.* — C'est ici, au point de vue théologique, le centre de votre démonstration. On vous objecte qu' « une messe basse vaut un service : la messe est toujours la messe. »

Les personnes qui répandent cette affirmation n'ont raison qu'en partie. Elles ne distinguent pas le fruit essentiel de la messe considéré en soi, et l'application du fruit total de la messe aux âmes des défunts. Sans doute, la messe est toujours la messe, et considérée en soi, comme sacrifice de N.-S. Jésus-Christ, elle est d'une valeur infinie. Mais des distinctions s'imposent dès lors qu'on touche au problème de l'application. A ce dernier point de vue, qui est bien celui du soulagement qu'apporte aux défunts l'offrande du saint sacrifice, on peut se demander si le fruit de la messe est infini quant à son intensité par rapport à tel défunt particulier. Or, la pratique qu'a l'Église de renouveler cette offrande pour le même défunt nous oblige à conclure négativement.

Mais, de plus, il importe de dégager les diffé-

rents aspects de la question. On peut, en effet, envisager l'efficacité de la messe non seulement comme sacrifice de Jésus-Christ, mais encore comme sacrifice de l'Eglise, et comme acte personnel du prêtre et des fidèles participant à ce sacrifice.

a) Comme sacrifice de Jésus-Christ, l'efficacité de la messe est limitée, non pas (à notre avis, du moins) par une volonté expresse de Notre-Seigneur, mais en raison des dispositions plus ou moins bonnes de ceux pour qui est offert le saint sacrifice : « S'il s'agit des défunts, dit Billot, leur plus ou moins grande capacité pourra être conçue soit en raison du plus ou moins d'intensité de leur charité actuelle, ou encore en raison du plus ou moins de soin qu'ils auront apporté, au cours de leur vie terrestre, à se procurer l'offrande du saint sacrifice. » *(De Sacramentis*, 1924, t. I, p. 652). Sous ce rapport une messe vaut une messe : toute la différence serait donc dans les dispositions de l'âme du défunt.

b) Comme sacrifice de l'Eglise, la valeur et l'efficacité de la messe dépendent de la dignité des mérites et de la sainteté de l'Eglise. Ce qui fait dire à Bossuet que « ce sacrifice n'aura jamais sa perfection tout entière qu'il ne soit offert par des saints » *(Explication de... la messe*, n. 36). L'impétration de l'Eglise sera d'autant plus favorablement accueillie de Dieu que sa sainteté — qui se compose de la sainteté de ses membres — sera plus parfaite. De telle sorte qu'il faut demander sans cesse à Dieu de « purifier nos cœurs, *ut Ecclesiæ tuæ preces, quæ tibi gratæ sunt, munera deferentes, fiant expiatis mentibus gratiores* » (Secrète de la férie V ap. le 4ᵉ dim. de Carême).

Mais la sainteté de l'Eglise n'est pas le seul élément qui intervienne pour nous permettre de juger de la puissance impétratoire du sacrifice. « Outre le sacrifice, l'Eglise offre à Dieu des prières et des cérémonies qu'elle y a jointes. Tous ces rites sont accomplis au nom de l'Eglise et agissent puissamment sur le Cœur de Dieu... La forme différente de la messe peut donc augmenter accidentellement la puissance impétratoire du sacrifice offert au nom de l'Eglise et la diriger d'une façon toute spéciale vers un but particulier. En dehors du degré de sainteté de l'Eglise, les prières particulières et le rite entier du sacrifice influent donc sur l'étendue et la nature des fruits obtenus par la médiation de l'Eglise. » (Gihr, *Le saint sacrifice de la messe*, t. I, p. 149).

En principe donc, et par rapport au fruit accidentel, une messe solennelle aurait une plus grande valeur et une plus grande efficacité de la part de l'Eglise qu'une messe basse ; une messe votive, célébrée pour un motif suffisant et dans une intention conforme à son caractère, et très particulièrement la messe de *Requiem* dite pour les défunts, serait plus efficace, pour le but qu'on se propose, que la simple messe du jour.

c) Comme acte personnel du prêtre qui célèbre et des fidèles qui participent au sacrifice, la messe possède encore une efficacité spéciale qu'on aurait tort de négliger. Le prêtre qui célèbre, les fidèles qui assistent, qui servent, qui ont fourni l'honoraire ou les objets nécessaires, accomplissent l'action la plus sainte du culte : à ce titre, leur acte, comme toute autre bonne œuvre, possède — d'une façon limitée sans doute, mais très réelle — force impétratoire, valeur satisfactoire et méritoire. C'est la doctrine exposée par S. Thomas dans le *Supplément* de la *Somme*, q. 71, a. 9, ad 5 :

« Dans la messe, il n'y a pas seulement le sacrifice, mais encore des prières, c'est-à-dire deux des trois principaux suffrages énumérés par S. Augustin. Au point de vue du sacrifice, qui est la partie principale de la messe, celle-ci, quelle qu'elle soit par ailleurs, a toujours la même valeur pour les défunts. Mais au point de vue des prières, plus utile est la messe qui contient des prières spéciales pour les défunts. Cependant, l'infériorité d'une messe qui n'est pas celle des morts peut être compensée par la dévotion plus grande de celui qui la célèbre ou la fait célébrer, comme aussi par l'intercession du Saint dont les suffrages y sont plus spécialement sollicités. » (Trad. du P. Folghéra).

3° *Conclure pratiquement*. — De toutes ces considérations vous pourrez conclure en exhortant vos paroissiens à conserver leurs excellentes traditions, dont les racines plongent jusqu'aux premiers âges du christianisme et qui sont l'expression de sentiments humains et chrétiens très nobles. Vous ajouterez qu'au regard de Dieu, qui tient compte non seulement du sacrifice de Jésus-Christ à la messe, mais encore des intentions, des dispositions de ceux qui offrent avec Jésus-Christ ce sacrifice, des circonstances dans lesquelles ils le font offrir, des solennités et des prières que l'Eglise y ajoute, il n'est pas exact de dire qu' « une messe vaut une messe » dans l'application que Dieu en fait aux âmes des défunts.

Mais vous ne manquerez pas d'adapter cette doctrine aux exigences de la situation actuelle. Il est vrai qu'en faisant célébrer des « services » au lieu de « messes basses », les familles sont obligées de s'imposer des dépenses plus considérables. Peut-être, pour certaines d'entre elles, les conditions actuelles de « vie chère » pourraient-elles être une excuse de substituer quelques messes basses à l'un des deux services traditionnels. Les familles plus fortunées pourront maintenir la tradition : le sacrifice pécunier qu'elles s'imposent comptera devant Dieu dans l'application du fruit de la messe.

Expliquez simplement ces vérités ; mettez-y tout le tact et apportez toutes les nuances nécessaires. Evitez surtout de paraître attaquer directement la nouvelle venue qui se fait l'apôtre des messes basses, et vous constaterez que votre sermon apportera la pacification et la lumière dans les esprits.

Q. — Quels auteurs consulter pour traiter le sujet suivant ? « La sainteté peut-elle se greffer sur l'orgueil comme la grâce se greffe sur la nature ? Il existe un saint orgueil, comme il existe une sainte colère. L'objet suprême de la sainteté est moins le dépouillement de la personne humaine que la possession de la divinité. »

R. — Il nous arrive rarement de transformer une consultation bibliographique en consultation doctrinale. Ici cependant il nous semble indispensable de le faire.

Pour répondre affirmativement à la question po-

sée, il est en effet nécessaire de détourner le mot *orgueil* du sens qu'il reçoit habituellement. De plus, le parallélisme entre l'orgueil et la colère est insoutenable. Enfin, la sainteté qui est, en toute hypothèse, possession de la divinité par la vie de la grâce, suppose le dépouillement de la personnalité, précisément en tout ce qui relève du dérèglement de l'esprit constituant l'orgueil.

C'est donc dire que le texte du sujet de conférence demande une mise au point sérieuse pour être acceptable ; nous nous proposons de la faire brièvement.

* *

1° *Le sens théologique du mot « orgueil ».* — L'usage attache au mot *superbia*, orgueil, le sens d'un surcroît immodéré, d'une surabondance déréglée, dans l'excellence qu'on se désire à soi-même. « Cette détermination, imposée par l'usage au sens du mot, est un fait dont il ne reste au théologien, comme à tout autre, qu'à prendre son parti. » (Th. Deman, *Dict. de théol. cath.*, art. *Orgueil*, t. xi, col. 1415).

Sans doute, il est naturel, et par conséquent il peut être moralement bon pour l'homme, « de trouver une perfection pour soi en tout bien qu'il veut et même en toute action qu'il exerce. La plénitude et l'achèvement de son être propre en tout bien possédé comme en toute action accomplie sont ce qu'on appelle l'*excellence*. « *L'excellence est une des choses que l'homme désire naturellement. Car il est naturel à l'homme, et même à toute chose, de désirer, dans un bien convoité, la perfection consistant en une certaine excellence.* » (S. Thomas, *De malo*, q. 8, a. 2)... Il n'est rien de mauvais en l'excellence même, comme en aucun des objets de l'appétit naturel. Il advient seulement que l'appétit, à l'endroit de cet objet comme de tout autre, se dérègle : et de même que l'on désire immodérément la nourriture, par exemple, on désire immodérément l'excellence. Ce dérèglement-là de l'appétit naturel est gourmandise ; celui-ci est orgueil. » *(Ibid.)*.

Ainsi compris, l'orgueil comporte essentiellement un dérèglement, et ce dérèglement tend à s'attribuer une excellence exagérée qui n'est, en somme, qu'une usurpation de l'excellence divine. « L'appétit démesuré de l'excellence, dit encore le P. Deman, y comprend une infraction à la règle divine et le refus de la distribution des biens voulue de Dieu : *secundum scilicet*, dit S. Thomas, *quod aliquis se extollit supra id quod est sibi præfixum secundum divinam regulam vel mensuram* (II-II, q. 162, a. 5). »

S'il existe un « saint orgueil », ce ne peut donc être qu'en appelant *orgueil* un sentiment qui n'a rien de l'orgueil et qui est l'appétit ordonné d'une excellence véritable. Au point de vue naturel, ce serait la gloire humaine légitime, dont la possibilité morale et psychologique ne saurait être contestée. Ce « saint orgueil », disons plus exactement cette gloire humaine respectable, peut en effet trouver sa justification dans la gloire de Dieu, dans l'amour du prochain, dans notre utilité personnelle.

a) Tout d'abord dans la gloire de Dieu, en provoquant les autres à honorer Dieu par l'exemple que nous leur donnons, en leur faisant connaître notre vertu personnelle et en les entraînant à nous imiter. C'est ainsi que S. Paul agit à l'égard des Romains (Rom., xv, 17 sq.).

b) Ensuite l'utilité du prochain.

« L'humilité, dit S. François de Sales, consent bien neantmoins à l'advertissement du Sage, qui nous admoneste d'avoir soin de nostre renommee (Eccl., xli, 15), parce que la bonne renommee est une estime, non d'aucune excellence, mais seulement d'une simple et commune preud'homie et intégrité de vie, laquelle l'humilité n'enpesche pas que nous en desirions la reputation. *Il est vray que l'humilité mespriseroit la renommee, si la charité n'en avait besoin ; mays, par ce qu'elle est l'un des fondemens de la société humaine, et que sans elle nous sommes non seulement inutiles, mays dommageables au public à cause du scandale qu'il en reçoit, la charité requiert et l'humilité aggree que nous la desirions et conservions precieusement.* » *(Vie dévote*, 3e partie, c. 7). Envisagée sous cet aspect, la gloire humaine, qui recherche l'estime des autres, est un lien de concorde et de charité, tandis que « le mépris formel et complet de l'estime des autres est le plus souvent une marque d'orgueil, une manifestation de mépris pour ceux qui nous entourent, et il nous est inspiré par le sentiment exagéré et déréglé de notre supériorité. » (De Smet, *Notre vie surnaturelle*, t. ii, p. 325-326).

c) Enfin, notre utilité personnelle, « pour autant, dit S. Thomas, qu'en considérant la louange que nous attirent nos bonnes actions, nous trouvons en cela occasion de remercier Dieu et de persévérer. » *(De malo*, q. 9, a. 1). Ainsi, S. Paul encourage les premiers chrétiens en publiant le bien qu'ils font, en les proclamant la gloire de l'Eglise (Rom., ii, 10 ; xv, 14 ; xvi, 2-12 ; I Cor., xvi, 10 ; II Cor., i, 14 ; viii, 2 sq. ; I Thess., ii, 20, etc.). « Outre cela, dit encore S. François de Sales, comme les feuilles des arbres qui d'elles-mesmes ne sont pas beaucoup prisables, servent neantmoins de beaucoup, non seulement pour les embellir, mais aussi pour conserver les fruitz tandis qu'ilz sont encor tendres : ainsy la bonne renommee, qui de soy-mesme n'est pas une chose fort desirable, ne laisse pas d'être tres-utile, non seulement pour l'ornement de nostre vie, *mays aussi pour la conservation de nos vertus et principalement des vertuz encor tendres et foibles. L'obligation de maintenir notre reputation, et d'estre telz que l'on nous estime, force un courage genereux d'une puissante et douce violence.* » *(Ibid.)*.

Voici les quatre conditions auxquelles le P. de Smet admet que l'amour des louanges n'est pas un sentiment condamnable et peut même devenir un acte de vertu : *a)* que ce qui donne lieu à la louange soit une qualité vraiment estimable, constitue une véritable perfection pour l'être intelligent ; — *b)* que cette qualité se trouve réellement en nous, — *c)* qu'il n'y ait pas dans la louange un caractère d'exagération qui fait qu'elle manque de sincérité ou de justesse ; — *d)* que le témoignage d'estime soit rapporté, par celui qui le reçoit, à une fin digne d'un être intelligent éclairé des lumières de la foi, fin qui doit être en dernière analyse la gloire de Dieu, le bien du prochain ou sa propre utilité. *(Op. cit.*, p. 333).

On voit par là que si l'on veut appliquer le mot

d'*orgueil* à cette estime naturelle d'une louange méritée, il faut le vider complètement du sens qu'on lui accorde ordinairement.

* *

2° *Parallélisme impossible entre l'orgueil et la passion de la colère.* — On écrit qu' « il existe un saint orgueil comme il existe une sainte colère ». Le parallélisme est impossible à soutenir.

En effet, la colère est une *passion* proprement dite, passion de l'appétit irascible. Toute passion proprement dite relève de l'appétit sensible. La colère est un mouvement violent nous poussant à tirer vengeance de qui nous a nui : *quicumque irascitur quærit vindicari de aliquo (Sum. theol.*, I-II, q. 44, a. 3). Ce vif désir de vengeance n'est pas nécessairement un mal, car la *colère* se distingue de la *haine* précisément en ce que la haine cherche et veut le mal, tandis que la colère voit dans la vengeance un bien à accomplir, un acte de justice. Aussi la colère peut-elle être un acte de vertu ou un acte peccamineux selon les circonstances. En tant que simple mouvement de l'appétit irraisonnable, la colère ne présente ni bien ni mal moral.

Il en va autrement lorsque, selon le mot de S. Thomas, elle participe de la volonté et de la raison (I-II, q. 24, a. 4). La colère est bonne « quand elle tend à une vengeance légitime, c'est-à-dire lorsqu'on se livre à la colère quand il convient, contre qui il convient, dans la mesure qui convient » (S. Thomas, *In epist. ad Eph.*, IV, 26, leçon 8). Ainsi un père de famille, irrité par la désobéissance de son fils, inflige à celui-ci une forte punition pour l'amender. Ainsi un supérieur de communauté châtie publiquement une infraction à la règle. (Cf. S. Thomas, II-II, q. 158, a. 3 : *Hæc ira est bona quæ dicitur per zelum*, ad 2). Nous avons dans l'Ecriture maints exemples de saintes colères (Moïse, Exode, XXXII, 19 ; Elie, IV Reg., I, 12 ; Elisée, *ibid.*, II, 23). Jésus s'est irrité contre les vendeurs du Temple, et l'apôtre S. Paul a écrit : « Mettez-vous en colère, mais dans cette colère ne laissez s'introduire aucun élément de péché. » (Eph., IV, 26). Il faut toutefois reconnaître que rien n'est plus difficile à modérer que la colère : « Il advient très souvent, dit S. François de Sales, que la cholère estant une fois esmeue et ne se pouvant contenir dedans les limites de la rayson, emporte le cœur dans le désordre, en sorte que le zèle est par ce moyen exercé indiscrétement et desrèglement. » Et il conclut : « Comme on n'applique pas le fer et le feu aux malades que lorsqu'on ne peut faire autrement, aussi le saint zèle n'emploie la cholère qu'ès extrêmes nécessités. » *(Traité de l'amour de Dieu*, liv. X, c. 15).

Plus souvent la colère est un péché, parce qu'elle est un désir déréglé de vengeance : déréglé soit dans son objet, si elle porte à une vengeance injuste ; soit dans la manière d'exercer la vengeance, en raison d'un emportement excessif. (Cf. S. Thomas, II-II, q. 158, a. 2).

L'orgueil n'est pas, à proprement parler, une passion, car il ne procède ni de l'irascible, ni du concupiscible. Il est essentiellement mauvais, et si l'on veut parler de « saint orgueil », il faut, nous l'avons vu, entendre le mot orgueil en un sens très différent du sens habituel. Dans l'orgueil, c'est l'intelligence et c'est la volonté qui interviennent essentiellement dans l'acte, et c'est pourquoi l'acte est nécessairement mauvais puisque, en tant qu'acte d'orgueil proprement dit, cet acte est un appétit démesuré d'une excellence qui est, en somme, une infraction à la règle divine et une révolte contre la distribution des biens voulue par Dieu. De la colère, on peut dire qu'elle sera ou vertu ou péché selon les circonstances ; de l'orgueil, impossible d'attendre une spécification en l'un ou l'autre sens. Ce n'est pas la même passion qui devient, grâce à l'intervention de l'intelligence et de la volonté, ou bonne ou mauvaise. Si l'on veut, par un abus de langage, parler de « saint orgueil », il ne s'agit plus que d'une vertu naturelle ou surnaturelle qui s'oppose contrairement au véritable et répréhensible orgueil, orgueil nécessairement mauvais, puisque « dans l'orgueil, on refuse directement de se soumettre à Dieu ; l'autorité de Dieu et le précepte divin sont cela même de quoi l'orgueilleux ne veut plus. » *(Dict. de théol. cath.*, art. *Orgueil*, col. 1417).

* *

3° *Possession de la divinité et dépouillement de la personne humaine.* — Formules très vagues pour désigner la sainteté. Qu'est-ce que la sainteté, sinon la vie divine répandue dans l'âme par la grâce sanctifiante d'une façon stable et ferme, et accompagnée de la pratique même héroïque des vertus qui prennent leur source dans la grâce ? Or la vie divine dans l'âme forme un tout. La doctrine de la connexion des vertus s'impose et nous l'avons rappelé récemment. Il est donc antithéologique au premier chef de prétendre que l'objet suprême de la sainteté est « moins le dépouillement de la personne humaine que la possession de la divinité ». L'objet de la sainteté est la possession de la vie divine, laquelle ne va pas sans la pratique des vertus, même des vertus qui dépouillent la personne humaine de tout dérèglement et de tout désordre. *Bonum ex integra causa.*

Les saints ont toujours considéré l'humilité comme le fondement de toute vie parfaite, de la sainteté par conséquent. « Il n'y a aucune grandeur qui ne soit appuyée sur l'humilité, » dit Bossuet à la fin de son *Sermon pour la fête de l'Assomption* (édit. Lebarq, t. III, p. 505). Sans doute, il ne s'agit pas, par la vertu d'humilité, de dépouiller la personne humaine de ce qui fait sa véritable grandeur : humilité c'est vérité. Mais ce qui fait la véritable grandeur de la personne humaine, ce sont les dons de la vie divine communiqués à l'âme par la grâce, et l'humilité est précisément la vertu qui nous fait connaître notre impuissance à cet égard et la nécessité de recourir à Dieu. Elle nous fait donc apprécier le don de Dieu ; elle nous fait le désirer, le rechercher, l'estimer et l'aimer par-dessus tout autre bien. Comme le dit encore Bossuet, « l'humilité chrétienne n'est pas un abattement de courage ; plus elle se sent faible, plus elle est hardie et entreprenante, *nam virtus in infirmitate perficitur.* La force se perfectionne dans l'infirmité. Plus elle se sent accablée de mauvais désirs, plus elle s'excite à les combattre ; et les restes qu'elle trouve toujours en elle-même de la vieillesse, la pressent de se renouveler de jour en jour. » *(Sermon pour le jour de Pâques*, 1660, t. III, p. 403-404).

Si l'on veut appeler ce désir, cette estime, cette recherche, cet amour de la vie divine un « saint orgueil », soit ; mais c'est transposer totalement les mots en un sens qui ne fut jamais le leur.

Q. — J'ai lu avec un vif intérêt votre réponse au sujet des apparitions des âmes du purgatoire et de la durée du purgatoire, dans l'*Ami* du 17 février.

Je me range complètement à votre avis. Cependant...

1° Supposé que le livre *Compassion des fidèles trépassés* n'ait pas eu l'*Imprimatur* désirable, j'ai en ma possession un autre livre intitulé *L'Ame humaine et sa vie future*, de Max Marin (cf. *Ami* 1931, p. 328). Celui-ci, en plus de l'*Imprimatur*, a l'approbation de S. S. Pie XI. Après avoir étudié le problème de l'âme, l'auteur a ajouté des récits de diverses apparitions d'âmes du purgatoire, d'élus et de damnés, avec des photographies d'objets, la plupart ayant l'empreinte d'une main de feu. Et je lis à la page 238 : « Il nous a semblé que ces faits pourraient constituer en faveur de la doctrine catholique d'outre-tombe un faisceau solide de preuves dircetes et positives que l'apologétique aurait grand tort de négliger. »

2° D'après D. Soto que vous citez, les peines du purgatoire seraient terribles ; d'après une des apparitions rapportées par Max Marin, « au purgatoire les moindres petites fautes sont punies très sévèrement ». — Cependant : « La souffrance de quelques-unes de ces âmes, dit Bellarmin (*De purgatorio*, l. II, c. 15), est si petite qu'elle semble n'être rien. Il peut arriver, en effet, qu'une personne meure sans avoir contre elle d'autre charge que quelques paroles oiseuses ; or il est inadmissible que pour un pareil délit cette personne doive endurer des tourments plus affreux que tous ceux de la terre. »

3° Vous nous donnez un passage du décret du concile de Trente sur le purgatoire, texte qui a attiré mon attention ces temps-ci : *Difficiliores et subtiliores quæstiones... secludantur*. Car j'ai entendu cette réflexion au sujet du prgatoire : « On ne devrait prêcher que ce qui est de foi. Or, qu'il y ait la peine du feu dans le purgatoire, ce n'est pas de foi. Dans le purgatoire, il n'y aurait que des peines morales. »

Peine du feu ou seulement peines morales ? Cette controverse rentre-t-elle dans les *difficiliores et subtiliores quæstiones ?* Pour moi, je me contente d'adopter la croyance générale et l'opinion très probable qu'enseigne le manuel de théologie de Hervé, t. IV, p. 636 sq. : « *Quare approbandi sunt prædicatores et auctores librorum piorum qui, absque significatione dubitationis pœnam ignis proprie dictam proponunt ut præcipuam sensus pœnam in purgatorio.* »

Le feu du purgatoire est-il matériel ? Il n'y a aucune preuve sur ce point. Nous pouvons toutefois expliquer comment le feu matériel peut agir sur les âmes. Et M. Hervé prétend que l'opinion d'un feu matériel serait *probabilissima*.

Je serais heureux d'avoir votre avis sur ces différents points. Peut-être les avez-vous traités, mais je suis un nouvel abonné.

R. — Faisons plaisir au nouvel abonné et reprenons brièvement des explications qu'on pourrait retrouver assez facilement en d'autres articles antérieurs.

I. — Dans notre appréciation sur le livre de Max Marin, nous avons fait d'expresses réserves sur les apparitions rapportées, et transcrit l'appréciation d'un bon juge en la matière, le P. Roure : « Quelques-unes de ces apparitions sont empruntées à la vie de saints ou de pieux personnages. Surtout on fait état d' « une collection réellement impressionnante de documents les plus curieux, » réunis par le R. P. Jouët, missionnaire apostolique, dans le Musée du purgatoire annexé à l'église du Sacré-Cœur, à Rome, sur le Lungo-Tevere-Prati, n° 12. Ce sont des vêtements, des livres portant les traces des brûlures faites par la main de feu d'un défunt ou d'une défunte. De cela nous n'avons rien à dire : il faudrait un examen minutieux de chaque fait. Et il ne semble pas que le R. P. Jouët ait songé à constituer, pour ces manifestations, des archives, des dossiers permettant de remonter aux origines. En pareille matière, ce n'est pas le nombre qui importe, c'est la valeur d'authenticité. » (*Etudes*, t. 205, p. 622-623). Et après cette citation, nous avions ajouté : « A-t-on le droit d'engager en quelque sorte un enseignement religieux, avec des documents dont l'authenticité n'est pas établie ? Voir canon 1399 § 5. »

II. — Sur le second point, nous avons peu à dire. L'opinion de D. Soto, dont Max Marin semble se faire l'écho, ne nous a jamais paru plausible. Sans doute Soto est, sur ce point, un disciple fidèle de S. Thomas. Mais S. Bonaventure a apporté à la doctrine sévère du Docteur angélique un adoucissement opportun. Tandis que S. Thomas déclare, avec maints auteurs de son époque, que « la moindre peine du purgatoire est supérieure à la plus grande souffrance d'ici-bas », S. Bonaventure ajoute une explication opportune : « Dans l'autre vie, dit-il, en raison de l'état des âmes, la peine purificatrice sera, EN SON GENRE, plus grave que la plus forte épreuve d'ici-bas ». (*In IV Sent.*, dist. XXI, a. 1, q. 4). En ajoutant « dans son genre », S. Bonaventure établit une proportion qui dissipe les malentendus possibles : *pour le même péché*, la plus petite peine du purgatoire sera supérieure à la plus grave punition terrestre correspondante. L'opinion de S. Bonaventure a les faveurs de Billot.

III. — Sur le troisième point, vous nous demandez s'il convient de placer parmi les questions subtiles et inopportunes la question de la réalité du feu du purgatoire ? Nous faisons très volontiers nôtre cette réponse du *Dict. de théol. cath.* :

« Le concile n'exclut pas de l'enseignement les autres questions (en dehors du dogme proprement dit) plus difficiles et subtiles ; mais il ne veut pas qu'elles soient le thème des prédications populaires. Et la raison en est qu'elles ne présentent aucune utilité pour l'édification et qu'il n'en sort souvent aucun profit pour la piété. Avec quelque apparence de vérité il faut considérer comme inutiles les questions concernant le lieu du purgatoire, *la nature*, *l'intensité* et surtout la durée des peines que les âmes y souffrent. Ou, si l'on aborde ces questions devant un auditoire plus cultivé, qu'on le fasse avec toutes les nuances et les réserves voulues. L'état des âmes souffrantes par rapport à leur salut éternel nous semble, au contraire, entrer dans l'exposé du dogme lui-même du purgatoire : le purgatoire, étant par définition un état essentiellement temporaire et préparatoire à la béatitude, ne saurait être exposé en ses lignes essentielles sans qu'on afirme en même temps l'état de sainteté des âmes qui expient et la certitude où elles sont de posséder un jour le bonheur céleste.

Les points incertains, par exemple les prétendues certitudes de libération des âmes grâce à l'application de certains suffrages, devront être éliminés. Les choses apparemment fausses, comme les récits d'apparitions qui ne seraient pas historiquement démontrées, seront impitoyablement passées sous silence. Enfin, tout ce qui pourrait scandaliser les fidèles, tout ce qui relèverait de

la pure curiosité, tout ce qui touche à la superstition ou s'inspire de l'esprit de lucre, est d'avance condamné. C'est ainsi que, dans le décret disciplinaire *De observandis et evitandis in celebratione missarum*, le concile prescrit l'abolition « d'un nombre déterminé de messes, célébrées par manière de superstition bien plutôt que par esprit de piété véritable. » Cette interdiction est précédée, dans le décret, de l'obligation « de n'introduire dans la célébration de la messe aucune pratique, cérémonie ou prière que celles approuvées par l'Eglise, et reçues par un usage louable et répandu. » Les neuvaines pour les âmes du purgatoire ainsi que la célébration des trente messes grégoriennes sont approuvées par l'Eglise ; elles font donc exception à ces prohibitions portées par le concile. Il faut en dire autant de toute pratique de piété accomplie en faveur des âmes souffrantes, dès là que cette pratique est autorisée par l'Eglise. » (Art. *Purgatoire*, t. XIII, col. 1281).

De ce qui précède, pouvez-vous conclure qu'on doive prêcher que dans le purgatoire *il n'y a que des peines morales ?* — Ce serait, à notre avis, entrer déjà dans les *quæstiones difficiliores* qu'on ne peut aborder que devant un auditoire choisi, avec les précautions et les nuances nécessaires. De même que vous n'avez pas le droit, semble-t-il, d'affirmer sans restriction : « Il y a du feu matériel qui brûle les âmes au purgatoire, » de même il faut vous abstenir de prêcher absolument et sans restriction l'opinion adverse d'un feu purement métaphorique, de peines simplement morales. Soyons logiques...

Quant à qualifier l'opinion du feu réel ou matériel d'opinion très probable qu'on peut enseigner et prêcher en public comme exprimant la principale peine du sens au purgatoire, c'est encore, à notre avis, — dans l'état où se trouve aujourd'hui la question du purgatoire, — s'avancer beaucoup et, à coup sûr, hors des limites que fixent les vraies probabilités doctrinales.

L'opinion du feu réel au purgatoire est doctrinalement discutable pour trois motifs :

Premier motif, et c'est le principal : le concile de Florence s'est refusé à consacrer l'opinion du feu réel du purgatoire. Il y a là une indication non équivoque de l'assistance du Saint-Esprit, dont il est impossible à un vrai catholique de ne pas tenir compte.

Deuxième motif, et c'est un motif de toute première valeur : l'opinion d'un feu réel au purgatoire se base sur une interprétation plus que contestable de I Cor., III, 15. Le « quasi per ignem », *appliqué au purgatoire* (et c'est déjà là une application très contestable, sinon positivement à exclure) ne trouve pas d'interprétation réaliste avant Césaire d'Arles. Là où S. Augustin hésitait et concluait ordinairement en faveur d'un feu purement métaphorique, Césaire n'hésite plus et enseigne le feu réel. Et l'autorité de Grégoire le Grand achève d'accréditer cette interprétation dans l'Eglise latine. La base traditionnelle de cet enseignement est donc assez fragile.

Troisième et dernier motif : l'histoire du dogme du purgatoire nous fournit l'explication de l'interprétation de Césaire et de Grégoire. Les perspectives eschatologiques du feu purificateur dont parle l'épître aux Corinthiens (feu du jugement, d'après l'interprétation la plus vraisemblable) ont été rapportées de la fin du monde à la fin de la vie terrestre de chaque individu. D'une perspective générale, désormais incompatible avec le dogme mieux compris de l'expiation d'outre-tombe, on a fait une perspective individuelle et plus rapprochée. Cette transposition était légitime quant au dogme de l'expiation, beaucoup moins quant à la nature de l'expiation.

En conséquence, nous tenons fermement, avec l'auteur de l'article *Purgatoire* du *Dict. de théol. cathol.* (col. 1318), qu'il faut

« éviter dans la prédication des descriptions exagérées des flammes du purgatoire, descriptions qui ne sont, en somme, qu'œuvre de pure imagination. Déjà, en parlant du feu de l'enfer, la réalité de ce feu n'autorise pas à le concevoir à la manière d'un feu matériel : le *crucior in hac flamma* doit, en bonne théologie, supporter une interprétation *analogique*. Que ne devrons-nous pas penser des « flammes du purgatoire » ? S'il est certain que les saintes âmes du purgatoire souffrent un tourment positif, nous ne pouvons affirmer rien de précis sur la nature même de ce tourment. L'Eglise n'a vu dans la doctrine du feu réel du purgatoire qu'une opinion, très respectable sans doute, mais qu'il est loisible de ne pas accepter sans blesser la foi. *In omni modo*, déclare nettement Billot, *animadvertes separatam esse causam ignis purgatorii et ignis inferni. (De novissimis*, p. 102).

Dans quelle mesure les prédicateurs peuvent-ils utiliser « l'opinion » latine du feu réel du purgatoire ? C'est affaire de tact, de nuances et de précision théologique, peut-être d'auditoire. Toujours faudra-t-il, si l'on estime devoir en parler : *a)* éviter les descriptions purement imaginaires ; *b)* marquer très nettement le degré de simple opinion à accorder à cette peine positive ; *c)* insister surtout sur le caractère spirituel de cette peine infligée aux esprits. Mgr d'Hulst a donné ici une excellente indication en affirmant que les flammes du purgatoire sont, avant tout, « le feu de l'amour jaloux. L'amour se venge comme il convient à l'amour ; sa vengeance détruit non l'objet aimé qui a été infidèle, mais son infidélité même et ainsi, en le punissant, elle le purifie et le fait digne de l'amour. » *(Lettres de direction*, CVII). On ne saurait trop relire l'admirable conférence du P. Monsabré sur le purgatoire *(Carême* 1889), modele parfait des convenances doctrinales que doivent respecter les prédicateurs.

Enfin, on évitera d'avoir recours aux révélations privées pour étayer les enseignements de la chaire. « L'Eglise, dit le P. Monsabré, nous invite, par l'organe du concile de Trente, à nous abstenir de toute curiosité et vaine recherche dans les questions d'outre-tombe. Les révélations sur ce sujet doivent être acceptées avec la plus grande discrétion » *(Op. cit.*, notes sur la 97e conférence). En tout cas, une révélation *privée* ne doit pas être apportée en confirmation de la *vérité* d'un enseignement *discuté*. »

Notre correspondant nous objecte la position doctrinale prise par M. Hervé. Notons tout d'abord que cet auteur, pour lequel nous professons la plus haute estime, semble en effet identifier feu *réel* et feu *corporel*, soit quand il parle du purgatoire (n. 563), soit quand il parle de l'enfer (n. 581), bien qu'en ce dernier endroit il envisage la possibilité de parler d'un feu réel en faisant abstraction de sa matérialité ou corporéité. Marquons ensuite que, dans une édition plus récente (1937), M. Hervé ne parle plus du feu corporel comme de la peine principale du sens au purgatoire, mais simplement comme d'un élément de la peine du sens (n. 563, *fine*). Enfin, puisque le savant auteur a déjà commencé à modifier sa position en ce qui concerne la peine du dam, qu'il

appelle maintenant d'un terme bien plus correct : *la peine de la dilation de la gloire* (n. 562), espérons qu'il appréciera le bien-fondé des observations que nous venons de formuler, et qu'une nouvelle édition accusera un rapprochement plus accentué avec les positions de l'*Ami*.

Q. — J'ai relu avec attention votre consultation du 20 août 1936 sur la liturgie règle de foi. Il me semblerait intéressant d'en faire l'application à la question si controversée de la nature exacte du saint sacrifice de la messe.

Il est clair en effet que nulle part ailleurs l'axiome *Lex orandi, lex credendi* ne peut être invoqué plus justement. Les deux conditions que vous exigez sont ici réalisées à la lettre : la liturgie de la messe est en connexion nécessaire avec l'action sacrificielle ; le Missel est, dans ses parties essentielles, d'un usage universel, solennellement approuvé par l'autorité infaillible.

Chose curieuse . beaucoup d'auteurs, et des plus récents, ont construit leur théorie de la messe en négligeant délibérément le Missel. Il est pourtant inconcevable que, si quelque chose se passe à l'autel, la liturgie de la messe soit seule à l'ignorer complètement ; inversement, ce qu'elle suppose, ce qu'elle indique expressément, ce qu'elle commente à satiété, ne peut évidemment qu'avoir lieu.

Or il semble bien que l'étude attentive du Missel nous conduise ici à deux conclusions, l'une négative, l'autre positive.

Tous les textes du Missel qui ont trait au sacrifice ignorent qu'il y ait à la messe une immolation *actuelle* de Notre-Seigneur. Le mot « offrande » revient des centaines et des centaines de fois : offrande, certes, d'une victime jadis immolée et dont on rappelle l'immolation, *memores beatæ Passionis*, mais d'une victime aujourd'hui vivante et glorieuse, *necnon et Resurrectionis, et Ascensionis*. Le terme d'immolation ne se retrouve pas dans le Canon, et il paraît si rarement au cours de l'année liturgique (dans sept ou huit secrètes) qu'on ne peut raisonnablement lui attribuer que le sens large d'action sacrificielle (cf. par ex. la secrète du 3e dim. de l'Avent). D'ailleurs les gestes, les attitudes, l'atmosphère sont d'accord avec les paroles : l'Eglise ne s'étonne pas devant un mode d'immolation nouveau ou mystérieux ; elle ne s'attendrit pas sur des anéantissements ou des humiliations ; elle prie dans la sérénité, dans la paix, dans la joie.

Conclusion positive cette fois : ou bien les textes ne veulent rien dire, ou bien le pain et le vin sont offerts à la messe avant que soient offerts le Corps et le Sang de Jésus. Leur rôle n'est pas seulement d'annoncer, de signifier ou d'introduire la Divine Hostie : ce sont proprement des « oblats » ; même après la consécration, leurs espèces font encore partie de l'offrande. Pourquoi autrement tous ces pluriels, *hæc sacra, hæc munera..., supra quæ*, parfois si appuyés, *quibus tua cumulamus altaria ?* Pourquoi ces bénédictions, ces invocations à l'Esprit-Saint, ces épiclèses, et surtout l'admirable prière qui a son écho dans tant de secrètes : *Quam oblationem... ut nobis fiat Corpus et Sanguis ?* Tout se passe comme si à l'autel, de même sans doute qu'au Cénacle, le pain et le vin étaient les dons de notre pauvre humanité, qui pour devenir dignes de la Majesté divine doivent être changés, *ex exemplo et institutione Christi*, au Corps et au Sang de Jésus.

Quoi qu'il en soit, il semble bien qu'une théorie de la messe qui considère seulement le Christ sur la patène, ne tienne pas compte de toutes les données du problème ; parmi ces données il faut inscrire la transsubstantiation du pain et du vin. C'est Bossuet qui aurait raison, dans sa belle *Explication de quelques difficultés sur les prières de la Messe :* « L'Eglise qui offre le pain et le vin pour en faire le Corps et le Sang, et qui ensuite offre ce Corps et ce Sang après qu'ils sont consacrés, ne le fait que pour accomplir une troisième oblation par laquelle elle s'offre elle-même. »

Qu'en pense l'*Ami ?*

R. — Consultation bien intéressante... Voici notre avis :

1° Sur le premier point (la conclusion excluant de la nature de la messe l'idée d'une immolation actuelle du Christ, même simplement mystérieuse), nous ne ferons que deux observations.

La *première* est que les textes liturgiques du Missel sont antérieurs aux controverses théologiques soulevées à propos de l'essence du sacrifice de la messe, et qu'en conséquence ils ne peuvent que refléter la pensée générale de l'Eglise touchant le sacrifice. Qu'on veuille bien ne pas oublier qu'au concile de Trente les termes *oblatio* et *immolatio* ont été indifféremment employés. Si le terme *immolatio* est absent du canon, mais s'il se presente dans sept ou huit secrètes au cours de l'année liturgique, c'est, comme le remarque fort justement notre correspondant, dans le sens large d'action sacrificielle. On pourrait en dire autant du mot *sacramentum* qu'on rencontre parfois (v. g. samedi avant le 3e dimanche de Carême) et du mot *sacrificium* qu'on lit fréquemment. Tous ces termes sont, dans la pensée de l'Eglise consacrée au concile de Trente, interchangeables. Ils ne préjugent en rien de la probabilité ou de l'improbabilité des *opinions* postérieurement construites. Si les théologiens modernes ont construit leur théorie de la messe en faisant abstraction de ces termes (non pas en négligeant le Missel), c'est que précisément leur pensée entend dépasser celle de l'Eglise et pénétrer dans le champ très libre des opinions théologiques.

Mais une *deuxième* observation s'impose et résulte non seulement de l'examen attentif du canon, mais encore de la lecture de la plupart des secrètes. S'il y est question d'*oblation*, de *présents*, de *dons (munera, dona)*, c'est que l'Eglise entend, au cours du sacrifice de la messe, rappeler la grande vérité, si bien mise en relief par Bossuet, de l'offrande du corps mystique en même temps que du corps réel.

« Il n'y aura plus de difficulté, si vous songez seulement que l'Eglise qui offre le pain et le vin pour en faire le corps et le sang, et qui ensuite offre encore ce corps et ce sang après qu'ils sont consacrés, ne le fait *que pour accomplir une troisième oblation, par laquelle elle s'offre elle-même...* Le prêtre commence le premier et, à l'exemple de Jésus-Christ, qui a été tout ensemble le sacrificateur et la victime, il s'offre lui-même avec son oblation : c'est ce que signifie la cérémonie d'étendre les mains sur les Dons sacrés, comme on fait un peu avant la consécration. Autrefois, dans l'Ancienne Loi, on mettait la main sur la victime (Lév., I, 4 ; III ; VIII, 14, 15, etc.), en signe qu'on s'y unissait et qu'on se dévouait à Dieu avec elle : c'est ce que témoigne le prêtre en mettant ses mains sur les dons qu'il va consacrer. Tout le peuple pour qui il agit entre dans son sentiment et le prêtre dit alors au nom de tous . « Nous vous prions, Seigneur, de recevoir cette oblation de notre servitude, et de toute votre famille », où nous apprenons non seulement à offrir avec le prêtre les dons proposés, mais encore à nous offrir nous-mêmes avec eux.

L'Eglise explique encore cette oblation par ces paroles : « Nous vous prions, ô Seigneur, qu'en recevant cette oblation spirituelle, vous nous fassiez devenir nous-

mêmes *un présent éternel* qui vous soit offert : *nosmetipsos tibi perfice munus æternum (Dom. II^{a} post Pentec.)*... » (Bossuet, *op. cit.*, n. XXXVI).

On pourrait continuer la citation et rappeler la belle doctrine exposée au n° suivant. Nous en donnons ici l'essentiel :

« Il y a, dans ce sacrifice, Jésus-Christ qui est offert ; et il y a l'homme qui l'offre. Le sacrifice est toujours agréable du côté de Jésus-Christ qui est offert ; il pourrait ne l'être pas toujours du côté de l'homme qui l'offre, puisqu'il ne peut l'offrir dignement qu'il ne soit lui-même assez pur pour être offert avec lui... Quelle merveille y a-t-il donc que l'Eglise demande à Dieu qu'il rende notre sacrifice agréable en tout, et autant à proportion du côté des fidèles qui le présentent, que du côté de Jésus-Christ qui est présenté ? C'est visiblement le sens de cette prière : « Nous vous offrons, ô Seigneur, le pain de vie, le calice de salut que nous vous prions de regarder d'un œil propice, et les recevoir comme vous avez reçu les présents de votre serviteur le juste Abel, et le sacrifice de notre père Abraham, et le saint sacrifice, l'hostie sans tache que vous a offerte Melchisédech votre souverain sacrificateur. »

Cette doctrine de l'oblation de nous-mêmes unis à Jésus, du corps mystique uni au corps réel, n'enlève pas un iota à la probabilité de l'opinion d'une immolation actuelle, purement mystique, de Notre-Seigneur dans le sacrifice eucharistique. S'il était nécessaire d'invoquer ici l'opinion de Bossuet lui-même, on pourrait recourir à l'*Explication de la Messe,* dont notre correspondant aime à invoquer l'autorité :

« Il n'est pas permis dans le Nouveau Testament d'offrir un autre agneau que Jésus-Christ. Ce sera donc ici un agneau, mais toujours le même. Cet agneau ne peut mourir qu'une fois : ainsi *la seconde oblation ne sera plus qu'une mort et une immolation mystique.* » (N. 25). — « Il est vrai que S. Paul assure que Jésus-Christ s'est offert une seule fois et ensuite qu'il ne s'offre plus. Mais de deux significations du mot offrir, *dont l'une veut dire immoler par une mort actuelle et l'autre être mis devant Dieu et exposé sur son autel,* S. Paul a pris la première comme plus propre à son sujet et nous laisse la seconde libre... » (N. 25).

On peut aussi se reporter à une *Explication de différents points de controverse* (Metz, 8 juillet 1666) :

« C'est en la consécration que consiste principalement l'action du sacrifice... en tant que la mort de Jésus-Christ y est représentée, et que *son corps et son sang y sont mystiquement séparés par ces divines paroles : Ceci est mon corps ; ceci est mon sang.* Nous croyons donc que, par ces paroles, non seulement Jésus-Christ se met lui-même actuellement sur la sainte table, mais encore qu'il s'y met *revêtu des signes représentatifs de sa mort.* Ce qui fait voir que son intention est de *s'y mettre comme immolé.* »... « Le sacrifice de l'Eucharistie étant établi en commémoration, il n'y faut chercher qu'*une mort et une destruction mystique,* en laquelle la mort effective que le Fils de Dieu a soufferte une fois pour nous soit représentée. »

2° Sur le second point, nous sommes d'accord avec notre correspondant quant à la signification symbolique de l'offrande du pain et du vin, surtout des espèces consacrées, pour marquer l'union des membres du corps mystique à leur chef dans l'oblation du sacrifice. Le pain et le vin sont les dons qui représentent notre humanité, et leur oblation symbolise l'offrande que nous devons faire de nous-mêmes en offrant Jésus-Christ. Entendons ici encore Bossuet :

« L'ancienne cérémonie, où chacun portait lui-même son oblation, c'est-à-dire son pain et son vin pour être offerts à l'autel, confirme cette vérité. Car outre qu'offrir à Dieu le pain et le vin dont notre vie est soutenue, c'est la lui offrir elle-même comme chose qu'on tient de lui et qu'on lui veut rendre ; les saints Pères ont remarqué dans le pain et dans le vin un composé de plusieurs grains de blé réduits en un, et de la liqueur de plusieurs raisins fondus ensemble ; et ils ont regardé ce composé comme une figure de tous les fidèles réduits en un seul corps pour s'offrir à Dieu en unité d'esprit : ce qui a fait dire à S. Augustin que « toute la cité rachetée » était « le sacrifice éternel de la Trinité sainte »... Lorsque les dons sont consacrés, et qu'on offre actuellement à Dieu le corps présent du Sauveur, c'est une nouvelle raison de lui offrir de nouveau l'Eglise, qui est son corps en un autre sens, et les fidèles qui en sont les membres. Il sort du corps naturel de notre Sauveur une impression d'unité pour assembler et réduire en un tout le corps mystique : et on accomplit le mystère du corps de Jésus-Christ, quand on unit tous ses membres pour s'offrir en lui et avec lui. Ainsi l'Eglise fait elle-même une partie de son sacrifice ; de sorte que ce sacrifice n'aura jamais sa perfection toute entière, qu'il ne soit offert par des saints. » *(Explication de quelques difficultés sur les prières de la messe à un nouveau catholique,* n. 36 ; édition Vivès, t. XVII, p. 55-56).

Nous ne nous excusons pas d'avoir emprunté à Bossuet la presque totalité de notre réponse. Il n'est pas possible de dire mieux que lui.

Q. — En quoi consiste exactement le péché d'Adam et d'Eve ? Est-ce un péché de gourmandise ? de désobéissance ? d'orgueil ? Ou bien, comme on le trouve dans certains catéchismes, un péché à la fois d'orgueil, de désobéissance et de gourmandise ? Que pense l'*Ami ?*

R. — L'*Ami* a déjà consacré plusieurs articles à cette question : 1924, p. 422 ; 1925, p. 374 ; et trois ou quatre autres depuis. Nous ne pouvons donc que résumer une doctrine déjà exposée sous tous ses aspects.

Il ne saurait être question d'expliquer primordialement la chute d'Adam par la *gourmandise.* La gourmandise consiste dans une concupiscence désordonnée de l'appétit sensible. Or la doctrine catholique enseigne que l'homme, dans l'état d'innocence, n'éprouvait, dans la partie sensible de son être, aucun mouvement désordonné. La justice originelle, par le don d'intégrité, excluait en Adam toute possibilité de révolte des sens contre la raison, donc de gourmandise. Ajoutons que la théologie la plus orthodoxe ne nous oblige pas à interpréter la manducation du fruit défendu, d'une manducation réelle d'un fruit véritable. La Commission Biblique, dans son décret du 30 juin 1909, nous interdit simplement de douter du sens historique dans l'interprétation « des faits dont la vérité est liée à celle des dogmes fondamentaux de la foi chrétienne : création du monde au commencement du temps ; création particulière de l'homme ; formation de la première femme avec une matière empruntée au premier homme ; unité du genre humain ; félicité originelle de nos premiers parents dans l'état de justice, d'intégrité et d'immortalité ; *précepte donné par Dieu à l'homme pour éprouver son obéissance ; transgression du précepte divin à l'instigation du démon sous l'appa-*

rence d'un serpent ; déchéance de nos premiers parents de cet état primitif d'innocence et promesse d'un Rédempteur futur. » On le voit : la décision ne nous demande que d'affirmer l'historicité du fait du précepte et du fait de la transgression, quelle que soit la matière de cette transgression.

Précepte transgressé implique désobéissance. La désobéissance toutefois relève ici de *l'orgueil* et, dans l'hypothèse de la manducation réelle d'un fruit véritable, pourrait se doubler de gourmandise. Voici ce qu'écrit à ce sujet le P. Ch. Boyer, S. J. *(De Deo creante et elevante,* Rome, 1933, p. 349) :

« La désobéissance (de nos premiers parents) procéda de l'orgueil. Il suffit de lire la Sainte Ecriture pour comprendre que le péché d'Adam fut un péché de désobéissance. Mais il faut tenir que cette désobéissance a pris son origine dans l'orgueil qui lui donne son caractère essentiel... La raison théologique, fournie par S. Augustin et S. Thomas, est prise dans l'absence de concupiscence en Adam ; de là, en effet, résultait que le premier péché n'a pu prendre son origine que d'un amour désordonné *d'un bien non sensible...* Parmi les divers mouvements désordonnés qui ont concouru à la faute d'Adam, le premier fut un mouvement d'orgueil, c'est-à-dire une recherche et un amour désordonné de sa propre excellence, mouvement auquel l'homme a consenti à la suite de la suggestion du serpent : « Vous serez comme des dieux » ; vint ensuite un mouvement d'un désir désordonné de la science (du bien et du mal) ; puis un commencement de gourmandise, excitée par la concupiscence ; enfin un acte formel de désobéissance. De plus Eve éprouva le désir de séduire Adam, et Adam ressentit une complaisance désordonnée vis-à-vis de son épouse. »

Quoi qu'il en soit de cette analyse, surtout en ce qui concerne le péché de gourmandise, le principe de la chute d'Adam fut certainement l'orgueil : *Initium omnis peccati est superbia* (Eccli., x, 15). Toutefois l'analyse du P. Boyer atteste que l'on peut cependant accepter la formule du péché à la fois d'orgueil, de désobéissance *et de gourmandise.* Nous préférons, nous, la formule plus simple et plus exacte : péché d'orgueil inspirant la désobéissance. Orgueil et désobéissance inspirèrent certainement la faute d'Adam ; la gourmandise serait plus discutable.

Q. — Je crois que l'enfer est le lieu de la haine de Dieu sans doute, mais aussi des hommes, et que le bonheur relatif des damnés est de voir des âmes venir partager leur malheur. Or, en lisant l'évangile du jeudi après le 2e dim. de Carême, je vois que le mauvais riche semble avoir gardé de l'affection pour ses frères et qu'il redoute pour eux le châtiment qui est le sien. *Quid ?*

R. — En lisant l'évangile du mauvais riche torturé en enfer, vous auriez pu vous faire également d'autres réflexions. Certes, ce mauvais riche « enseveli dans l'enfer » n'avait plus son corps. Et pourtant l'évangile nous dit qu'il « lève les yeux », qu'il « voit de loin Abraham et Lazare dans son sein. » Il « s'écrie » et dit : « Père Abraham... » Et cependant, comment lever des yeux qui n'existent plus, pousser un cri sans gosier, voir Abraham et Lazare de loin, alors que cette vision est matériellement impossible ? Lazare, de plus, n'a pas plus de bout de doigt à tremper dans l'eau que le mauvais riche ne possède de langue à rafraîchir.

Incriminerez-vous l'évangile ? Direz-vous que Jésus-Christ nous enseigne des choses fausses ? Non, certes.

Quoi qu'en aient pu penser certains auteurs anciens, le récit est parabolique. Et cette simple remarque montre qu'il doit être interprété comme une parabole, dans laquelle le Sauveur entend donner une leçon de morale en la revêtant de détails concrets qui n'ont de valeur qu'en fonction de la leçon proposée.

Dans cette parabole, « Jésus, dit le P. Lagrange, n'avait pas l'intention de décrire tel qu'il était le sort des défunts. Ce serait même trop de dire qu'il en parle expressément d'après les conceptions populaires, qui étaient assez variées, et qui distinguaient l'état des morts avant et après la résurrection. Ici on dirait que Lazare et même le riche ont des corps. C'est-à-dire qu'usant du droit de la parabole sémitique d'aller à son but sans trop se soucier des modalités, le Sauveur fait parler les morts comme s'ils étaient vivants et éprouvaient les sentiments des vivants. Cela pour le mode de la narration. Car pour la leçon elle-même, il suppose comme base de son enseignement la foi israélite sur le jugement de Dieu, les récompenses pour les justes et la réprobation des méchants. » *(S. Luc,* Paris, 1921, p. 445, note 23).

D'après le texte de S. Luc, il semble bien que le Sauveur n'ait pas envisagé pour le mauvais riche le séjour de l'enfer proprement dit : « Le riche, dit encore le P. Lagrange, n'est pas dans la géhenne, lieu brûlant réservé aux méchants, mais dans l'Hadès, cadre plus vaste, répondant au Chéol, qui comprend aussi le séjour des justes, quoique séparé. » *(Ibid.)* [1]. On comprend ainsi que les auditeurs de Jésus aient pu concevoir, à l'audition de la parabole, que le mauvais riche ait pu de l'Hadès apercevoir le pauvre Lazare dans le sein d'Abraham tout voisin. Les idées courantes chez les Juifs au temps du Christ répondent bien aux termes de la parabole. Les Apocalypses juives décrivent souvent les tourments des réprouvés : le feu est le principal. (Voir Henoch, x, 13 ; xc, 34 ; IV Esdras, vii, 36). L'eau fraîche était un des charmes du paradis. Notre liturgie catholique a conservé elle-même le symbole du *refrigerium,* « *refrigerii sedem, quietis beatitudinem et luminis claritatem* » (collecte des messes d'anniversaire).

Ces notions générales rappelées pour expliquer le cadre de la parabole, il nous reste à aborder directement la question soulevée par notre correspondant : Comment prêter à un réprouvé des sentiments d'affection réelle pour autrui ?

La réponse est simple et doit s'inspirer, comme les descriptions elles-mêmes qui précèdent, de la nature de l'enseignement parabolique. Ici encore, le P. Lagrange a d'excellentes remarques :

[1] Il est nécessaire, pour l'intelligence de cette assertion, de laisser le texte de la Vulgate, *sepultus est in inferno.* pour se rapprocher du texte grec. Dans le texte grec, la phrase s'arrête après : il fut enseveli, ἐτάφη. Suit une autre phrase qui commence : Καὶ ἐν τῷ ᾅδῃ... De là la traduction et l'explication du P. Lagrange : « Le riche mourut aussi et on lui donna la sépulture. Et *dans le séjour des morts,* étant dans les tortures et levant les yeux, il voit de loin Abraham et Lazare dans son sein. »

Nous lisons dans Hénoch, xxii, 2, qu'il y a trois cavités sombres et une lumineuse ; cette dernière « est séparée pour les esprits des justes, celle où est la source lumineuse » (Hen., xxii, 9). Et il est assez naturel qu'elle soit située au-dessus des autres ; c'est pourquoi le riche lève les yeux. La parabole est ainsi moulée dans le cadre des idées reçues chez les contemporains de Jésus.

« Persuadés que Jésus décrit des sentiments tels qu'on les éprouve réellement dans l'au-delà, plusieurs anciens se sont étonnés de la tendresse et de la sollicitude du riche damné. Ils ont imaginé qu'il ne craignait que pour lui-même, la damnation de ses frères menaçant d'augmenter sa propre peine. Il semble pourtant désirer sincèrement leur conversion, ce qui n'est pas en effet la préoccupation qu'on puisse attribuer à un réprouvé. Il faut le répéter encore une fois : le riche sent et parle comme le ferait quelqu'un que le châtiment éclaire sur les conséquences de la faute, et qui voudrait y soustraire des personnes chères. »

Reste la question générale du « bonheur relatif des damnés. » Cette expression, à laquelle notre correspondant semble attacher quelque valeur, doit elle-même appeler une sérieuse réserve. Certains théologiens enseignent d'une manière absolue que le damné est incapable du moindre mouvement de délectation, Dieu refusant son concours aux mouvements naturels de joie qui naîtraient dans un damné, par exemple à la vue des âmes qui viendraient partager son supplice ; ou bien encore, selon une autre explication, le damné étant incapable, vu ses souffrances terribles, de prêter attention à ces choses accidentelles. — S. Thomas ne semble pas avoir refusé la possibilité de toute joie aux damnés. Commentant une parole de S. Augustin sur la joie que les démons éprouvent du pouvoir qu'ils peuvent exercer sur ceux qui méprisent les préceptes divins *(De Genesi ad litteram*, l. II, c. 17), l'Angélique Docteur *(Somme théol.*, I[a], q. 64, a. 3, ad 1) explique qu'il peut y avoir, chez les damnés, touchant des objets différents, joie et douleur à la fois. Douleur et joie ne sauraient, chez les esprits réprouvés, être entendus de mouvements de l'appétit sensitif ; il ne peut être question que de simples actes de volonté. La joie des damnés n'est donc en réalité qu'un acte de volonté trouvant un objet conforme à l'état de perversité et de malheur dans lequel se trouvent les réprouvés. Mais précisément cette « joie » comporte, sous un autre aspect, une douleur plus grande encore, puisqu'elle n'existe qu'en relation avec l'état de révolte et de souffrance qui constitue la damnation. Aussi S. Thomas conclut-il, dans les Questions quodlibétales (III, a 24), que « si les damnés se réjouissent en enfer de la peine de leurs ennemis, cette joie est pour eux-mêmes une cause de souffrance plus grande. » Suarez, qui reprend la position de S. Thomas, ajoute qu'après le jugement dernier cette capacité de complaisance, très minime, vaine et vile, et d'ailleurs immédiatement changée en souffrance, n'aura plus l'occasion de se produire, tout se trouvant alors constitué dans l'immobilité. L'enfer ne procurera alors éternellement aux damnés que la souffrance, sans aucune consolation.

Q. — Certains catéchistes se figurent qu'on en sait toujours assez pour enseigner les petits enfants. C'est une grosse erreur. Voici une objection posée par une petite fille de neuf ans : « L'âme est le principe de la vie dans l'homme. A la mort, elle se sépare du corps et va au ciel ou au purgatoire ou en enfer. Mais l'âme des animaux, où va-t-elle ? Car la vie, le mouvement chez l'animal supposent une âme. »

Pourriez-vous m'aider à répondre, d'une manière assez simple et cependant assez complète, à cette question que se posent même beaucoup de grandes personnes ?

R. — L'*Ami* en a déjà dit un mot en 1932, p. 233-234. En prêtant aux animaux une âme incorruptible et, partant, immortelle, on se laisse entraîner par l'imagination et la sensibilité. L'idée d'un paradis pour les animaux, pour les chiens en particulier, — ces braves bêtes, — sourit à beaucoup de personnes.

Toutefois il faut être logique avec les principes de la saine philosophie. Oui, certes, les bêtes ont une âme, et le solide gardien de l'*Ami du Clergé* vous l'attestera par son aboiement sonore, affectueux ou menaçant. Mais cette âme ne ressemble pas à l'âme de l'homme.

Que notre correspondant fasse comprendre à sa petite catéchisée qu'il y a, entre les deux, une différence énorme, la différence qui sépare l'intelligence proprement dite et la volonté libre, de la connaissance purement sensible et de l'instinct. Pourtant *Ramis*, le chien de notre petite Monique, est un bon chien, « intelligent, comprenant tout ce que lui dit » sa petite maîtresse. Comment n'aurait-il pas une âme, peut-être un peu inférieure à celle de Monique, mais dans le même genre cependant ? — Eh bien ! non, l'intelligence de Ramis, sa faculté d'assimilation se réduisent, en réalité, à bien peu de chose : retenir certains signes et y attacher l'accomplissement de certains actes bien déterminés. Par exemple, à la présentation du morceau de sucre que sa gourmandise désire, il fera le beau ou sautera à la corde. Sa science ne va pas plus loin. Et cette « science », ce n'est pas de la science apprise par raisonnement ; c'est simplement une vulgaire association d'images ou de gestes, inculqués à force de dressage. Que Monique essaie d'apprendre à Ramis l'histoire, la grammaire, l'arithmétique, le catéchisme : elle verra de quel insuccès ses efforts seront couronnés. Ramis ne parlera jamais. Donc, chez Ramis, pas d'intelligence, mais de simples associations d'images sensibles, inspirées et maintenues par l'instinct animal, conscient des avantages sensibles de tel geste, des inconvénients sensibles de tel acte.

— Mais, dira encore la petite fille, Ramis est un si bon chien, il m' « aime » vraiment ; il m'est si « fidèle » ! Sans doute il ne peut pas apprendre le catéchisme et l'histoire, et le langage humain lui demeure impraticable : son âme est d'une essence inférieure à l'âme de l'homme. Mais la fidélité et l'affection sincère qu'il me témoigne sont un signe certain qu'il possède plus qu'un instinct égoïste. Il a des sentiments de véritable affection et je suis sûre que si je venais à disparaître, Ramis en concevrait un chagrin inconsolable et peut-être même viendrait mourir sur ma tombe.

— Tout cela est possible, petite fille, et l'on a vu assez fréquemment des actes d' « affection canine » plus significatifs encore. Pour les expliquer, il n'est pas nécessaire de recourir à l'hypothèse d'une âme, inférieure sans doute relativement à l'âme humaine, mais d'une âme capable d'immortalité. Non ; l'instinct du principe sensible suffit à expliquer toutes les manifestations d'attachement et de fidélité en apparence parfois héroïques. Associations d'images et de sensations qui attirent, retiennent, fixent l'affectivité animale, laquelle, à coup sûr, n'est pas un vain mot.

Voici une dernière instance de votre petite élève : « Ramis est un chien heureux ; il ne lui manque

rien. Mais à côté de lui, il y a tant de chiens malheureux ! Pauvres égarés, souffre-douleurs, errant sans feu ni lieu, mangeant les détritus rencontrés au hasard de la route ou, s'ils ont un maître, travaillant durement ou battus sans pitié... Un peu de justice pour ces pauvres toutous ; il leur faut un paradis qui leur rende le bonheur légitime qu'ils n'ont pas eu ici-bas. Il n'est pas juste que les uns soient choyés et les autres toujours malheureux... »

— Mais alors, mademoiselle, votre Ramis si bien traité devra-t-il prendre dans l'autre vie la place du mauvais riche qui n'a pas su partager avec le pauvre Lazare ? Soyez raisonnable : Ramis n'est pas responsable s'il ne partage pas, et vous pouvez vous rassurer : il ne sera pas puni.

Nous n'irons pas jusqu'à dire que les animaux ne ressentent aucun plaisir, aucune douleur. Cette théorie des animaux-machines est insoutenable. Mais nous affirmons que l'animal, n'ayant pas de personnalité, ni de liberté, ni d'intelligence proprement dite, ne peut être l'objet d'injustice de la part de son maître, sinon qu'en en abusant, son maître va à l'encontre de la loi divine qui veut que l'homme use et n'abuse pas des créatures inférieures. La meilleure preuve de cette vérité, c'est que la punition dont Ramis, coupable d'avoir volé la tartine de Monique, sera frappé par elle lui sera infligée uniquement dans le but de le dresser à ne plus recommencer. Et il n'est pas certain que la correction empêchera le retour de l'escapade. Il est triste, sans doute, que les bêtes souffrent par le fait des hommes ; mais cette souffrance trouvera la compensation *morale* qu'elle appelle dans le châtiment dont seront frappés les hommes méchants et pervers qui abusent des dons de Dieu.

En conclusion : vie et mouvement chez l'animal supposent une âme, mais une âme *d'une autre espèce* que l'âme humaine. L'âme humaine est spirituelle ; elle est créée par Dieu au moment de son infusion au corps. L'âme de l'animal, principe de vie purement sensitive, commence à exister dans la matière qu'elle anime uniquement en raison du composé : par la vertu génératrice des parents de l'animal, cette âme sort naturellement de la puissance de la matière et elle y retournera par le fait de la corruption du composé, c'est-à-dire par la mort de l'animal. Inutile donc de chercher où va l'âme des animaux ; elle ne va nulle part, puisqu'elle cesse d'exister avec l'animal lui-même.

Q. — Que pensez-vous de l'opinion suivante ? Dans le changement qui s'opère à la Consécration, il est entendu que « toute modification se trouve du côté du pain et du vin ». Mais alors, s'il s'agit uniquement d'un changement de substance, si pas un atome physique du corps réel du Christ ne vient remplacer ceux du pain et du vin, la présence réelle ne se réduit-elle pas pour nous à *une autre façon d'envisager* désormais ce qui auparavant n'était que du pain et du vin ?

Je ne veux nullement soulever ici le problème des *universaux :* je suis bien persuadé que l'idée de substance est très légitimement abstraite par notre esprit comme quelque chose qui soutient les accidents et concourt à l'unité de leur être : elle a son *fundamentum in re.* Toutefois c'est bien là, pour notre esprit, « une façon d'envisager les choses », vu que la substance n'a pas une existence à part ou séparée.

A ce concept scolastique de *substance* qui suppose tant de miracles pour notre raison dans l'Eucharistie, serait-il donc vraiment hérétique de substituer celui de *nouvelle relation réelle*, acquise par le pain et le vin, grâce à l'efficacité des paroles de la consécration ? Un jeune homme quelconque, appelé sous les drapeaux, revêt l'uniforme militaire et devient soldat, ce qu'il n'était pas auparavant ; un diacre, légitimement appelé par l'évêque, reçoit l'ordination ou consécration, et devient prêtre, ce qu'il n'était pas auparavant ; dans un conclave, un cardinal reçoit la majorité des suffrages des électeurs, accepte le rôle qui lui est offert et devient Pape avec toutes les conséquences de cette charge : tout cela, ce sont des relations réelles qui n'existaient pas auparavant. Pourquoi serait-il défendu de croire, dans le même ordre d'idées, que le pain et le vin, par suite de l'institution divine, deviennent à la messe le Corps et le Sang de Jésus, acquérant ainsi une sublime relation réelle et permanente qu'ils n'avaient pas auparavant ?

Cette idée me poursuit déjà depuis longtemps ; et comme elle supprime de très nombreuses difficultés rationnelles, inséparables de l'explication par le changement de substance, je me demande si je puis rester orthodoxe en l'adoptant dans mon esprit, tout en admettant fermement la présence de Notre-Seigneur telle que lui-même a voulu la réaliser.

R. — De ce que, dans la transsubstantiation, « toute modification se trouve du côté du pain et du vin », il ne s'ensuit pas que « pas un atome physique du corps réel du Christ ne vient remplacer ceux du pain et du vin. » La foi, au contraire, nous oblige à admettre que toute la substance du pain est changée en la substance du corps du Christ, et toute la substance du vin en la substance du sang du Christ. C'est là un principe qu'il faut, avant tout, considérer et maintenir.

Mais précisément qu'est-ce que la substance ? Notre correspondant ne paraît lui accorder, comme existence objective, qu'un simple *fundamentum in re.* « Elle n'a pas d'existence à part ou séparée ». Elle est, pour notre esprit, « une façon d'envisager les choses ». Voilà des assertions bien équivoques, sinon positivement fausses. A la rigueur, en effet, on pourrait admettre qu'à notre idée de substance, à notre « façon d'envisager les choses », répond un *fundamentum in re,* constituant la substance existant en soi. Mais, à tout prix, si l'on veut sauvegarder l'objectivité de la connaissance, la valeur du principe de raison suffisante et du principe d'identité, il faut admettre que ce *fundamentum* métaphysique existe d'une existence qui lui est propre, quoique *naturellement* non séparée ni séparable de l'existence des réalités physiques qui le manifestent.

Qu'on examine les théories les plus modernes de la matière, et l'on constatera qu'il est impossible de se dégager totalement de l'aspect métaphysique du problème de la substance : « Il n'y a rien autre chose, dans le monde objectif, que des variétés d'un seul et même phénomène unique et monotone, le mouvement. Rien autre chose que des relations, des chocs, peut-être des attractions et des répulsions. Les mouvements sont plus ou moins rapides, plus ou moins compliqués. Les mobiles sont plus ou moins lourds, plus ou moins gros, les chocs et les vibrations sont plus ou moins fréquents, voilà tout ; c'est la seule variété concevable dans le tissu de cette étoffe homogène du monde. Partout des atomes, partout du mouvement, voilà tout. » (De Broglie, *Le po-*

sitivisme et la science expérimentale, t. I, p. 511). On sait même que l' « atome » dont il est question ici a été lui-même étudié, analysé et, si l'on osait s'exprimer ainsi, disséqué. La théorie électronique montre, au delà de l'atome déjà si petit, la composition des *ions* et des *électrons*. Doués de masse mécanique et d'activité, les ions exigent la composition métaphysique d'un principe double, activité et passivité. Il faut en dire autant des électrons positifs. Pour les électrons négatifs, bien qu'ils soient dénués de masse mécanique et soient impondérables, la physique découvre cependant en eux une certaine étendue et de l'inertie en même temps que de l'activité.

Le problème physique peut se poser en des termes nouveaux ; le problème métaphysique reste entier et inchangé. C'est, d'une part, le problème de la matière étendue douée d'activité, et la solution traditionnelle demeure matière et forme. C'est, d'autre part, le problème des « accidents » qui, dans la physique moderne, se différencient entre eux uniquement par la variété des mouvements (translations, relations, chocs, attractions, répulsions) plus ou moins rapides, plus ou moins compliqués, qui manifestent l'activité de la matière étendue. Peu importe qu'on doive concevoir l'étendue continue d'une façon différente de S. Thomas, ou encore que l'unité substantielle des corps inorganiques, telle que l'avaient imaginée certains scolastiques, ne réponde pas aux données de la physique moderne : l'essentiel du problème subsiste le même et la solution identique s'impose au point de vue métaphysique.

* *

Nous ne voyons pas la nécessité d'abandonner, dans l'explication de la présence réelle du corps de Jésus-Christ dans l'Eucharistie, les affirmations traditionnelles. Notre correspondant ne s'est peut-être pas aperçu que ces affirmations répondent non pas à un système philosophique discutable, mais à un enseignement dogmatique qui s'impose.

Une double affirmation a été sanctionnée au concile de Trente.

1° Le changement de toute la substance du pain au corps et de toute la substance du vin au sang de Jésus-Christ : « Si quelqu'un dit que dans le T. S. Sacrement de l'Eucharistie la substance du pain et du vin demeure avec le corps et le sang de N.-S. Jésus-Christ et nie cette conversion admirable et unique *de toute la substance du pain en son corps et de toute la substance du vin en son sang*, seules demeurant les espèces du pain et du vin, conversion que l'Eglise catholique appelle, d'un mot très bien choisi, transsubstantiation, qu'il soit anathème ! » (Sess. XIII, can. 2).

Vous ne pouvez donc pas songer à expliquer la transsubstantiation par une relation, que les atomes constituant le pain acquerraient par les paroles de la consécration, au corps vivant et glorieux de Jésus-Christ. Si, en effet, ces atomes constituent la substance du pain, la règle de la foi vous enseigne leur disparition totale, quant à leur substance, par voie de conversion au corps de Jésus-Christ. Ce sont les paroles mêmes de l'institution qui nous obligent à admettre ce changement *substantiel*. Bossuet l'expose d'une manière lucide dans son *Histoire des variations* (liv. II, n. 34) :

« Puisque Jésus-Christ a dit : *Ceci est mon corps, ceci est mon sang*, le changement est substantiel ; et par un effet aussi réel qu'il est surprenant, la substance du pain et du vin est changée en la substance du corps et du sang. Par conséquent, lorsqu'on suit le sens littéral, il ne faut pas croire seulement que le corps de Jésus-Christ est dans le mystère (le sacrement), mais encore qu'il en fait toute la substance ; et c'est à quoi nous conduisent les paroles mêmes, puisque Jésus-Christ n'a pas dit : Mon corps est ici ; ou : Ceci contient mon corps ; mais : Ceci est mon corps ; il n'a même pas voulu dire : Ce pain est mon corps, mais *ceci* indéfiniment. Et de même s'il avait dit, lorsqu'il a changé l'eau en vin : Ce qu'on va vous donner à boire, c'est du vin, il ne faudrait pas entendre qu'il aurait conservé ensemble et l'eau et le vin, mais qu'il aurait changé l'eau en vin : ainsi quand il prononce que ce qu'il présente est son corps, il ne faut nullement entendre qu'il mêle son corps avec le pain, mais qu'il change effectivement le pain en son corps. »

2° La permanence des accidents eucharistiques après la consécration, malgré la disparition de la substance du pain et du vin. Le concile de Constance, dans une session régulière, a condamné cette proposition de Wicleff : « Les accidents du pain et du vin ne demeurent pas dans ce sacrement sans adhérer à une substance. » Le concile de Trente, on l'a vu plus haut, a donné d'ailleurs le même enseignement : « seules demeurent les espèces du pain et du vin. »

Il ne saurait donc être question d'approuver l'explication qu'on nous soumet. Elle ressemble étrangement à l'explication luthérienne de la consubstantiation, le pain et le vin demeurant dans l'Eucharistie *avec* le corps et le sang de Jésus-Christ. Nous serions désolé de contrister notre correspondant, dont la foi ne saurait être mise en doute ; mais notre réponse doit être nette et sans ambages.

Les comparaisons qu'il invoque pour justifier sa théorie ne sont pas *ad rem*, car ni le jeune homme qui devient soldat en revêtant l'uniforme, ni le diacre qui devient prêtre par l'ordination, ni le cardinal qui devient pape en suite de choix du conclave, ne changent leur nature ; il y a en eux simple acquisition d'une perfection nouvelle qui ne supprime aucun élément essentiel de leur être antérieur. La relation réelle que supposent ces changements est d'un ordre tout accidentel ; la transsubstantiation est, au contraire, un changement, disons mieux, une conversion totale des éléments essentiels en d'autres éléments essentiels. Si les comparaisons proposées devaient avoir quelque signification, elles ne feraient que renforcer nos raisons de repousser l'explication de notre correspondant.

Ajoutons que si la relation réelle de contenant à contenu qu'acquièrent les espèces eucharistiques par rapport au corps et au sang de Jésus-Christ en raison de la transsubstantiation explique la *présence* réelle, elle n'explique pas le fait même de la transsubstantiation, auquel elle demeure *subordonnée*. Loin d'en être la raison, elle n'en est que l'effet, et c'est la vérité que, dans toute sa consultation, notre correspondant semble avoir perdu de vue.

L'« AMI DU CLERGÉ » ET LES LIVRES

Comptes rendus Bibliographiques

Chanoine L.-E. MARCEL, Docteur en théologie et ès-lettres. — **Dictionnaire de Culture religieuse et catéchistique.** — Un vol. in-8 écu de 750 p. — En vente chez l'auteur, curé-doyen de Prauthoy (Hte-Marne); ch. post. Dijon 5765. — Prix franco payable à la commande : broché 50 f., cartonné 56 f.

Voici un ouvrage qui manquait, conçu avec maîtrise, longuement mûri et réalisé avec un grand sens pratique. Il rendra service un peu à tout le monde, aidera aux uns à enseigner la religion, aux autres à la connaître. Il a été composé de façon à atteindre tous les milieux, même et surtout ceux qui demeurent fermés à l'action du prêtre. Il intéressera, il instruira ; il portera les âmes à Notre-Seigneur, Maître et Modèle évoqué à chaque page ; il rendra témoignage à l'Eglise, à l'Evangile.

Il sera un précieux outil aux mains des curés et vicaires, des directeurs et directrices de cercles d'études, des maîtres et maîtresses qui préparent leurs élèves aux Certificats et Brevets de culture religieuse, des catéchistes, des militants de nos Unions catholiques, de nos mouvements spécialisés. Sa place est marquée sur la table de toutes les familles cultivées. Les simples curieux goûteront ici à jet continu le plaisir de la découverte. On aimerait le voir feuilleté, non seulement par les maîtres et maîtresses de notre enseignement libre, mais par ceux de l'enseignement officiel à tous les degrés ; déjà les titres de l'auteur sont de nature à lui valoir dans les milieux universitaires un accueil favorable.

C'est un *Dictionnaire*, suivant l'ordre alphabétique qui permet une recherche exacte et rapide. Il renferme, avec leur explication, tous les mots de la langue catholique, tous les termes évocateurs des personnages, des faits et détails bibliques et évangéliques, tous les vocables relatifs aux objets, cérémonies et emblèmes du culte ; il fournit de multiples expressions et comparaisons à employer dans l'enseignement catéchistique, et déjà celles de l'Ecriture, spécialement de l'Evangile, dont on peut faire ainsi la lecture sans autre commentaire. Et naturellement toutes celles du « Catéchisme ».

A noter que *tous* les mots rencontrés au cours de ces innombrables notices ont leur explication dans l'ouvrage même : c'est un tour de force, mais quel service rendu aux gens pressés !

De même on y trouve éclaircies les objections courantes, historiques et autres ; des notices sur divers personnages et événements de l'histoire de l'Eglise, avant tout les Saints ; de même sur les diverses religions dans le monde ancien et actuel, d'après les données les plus récentes ; sur telle ville, telle nation au point de vue religieux ; sur telle question économique et sociale dans ses rapports avec la doctrine de l'Eglise ; sur telle ou telle œuvre d'Action catholique.

L'auteur a écrit pour le grand public. Mais il a voulu être utile en passant aux travailleurs, et ce, grâce à des références aux chapitres de l'Ecriture, ou aux canons du Code ecclésiastique. En peu d'instants les catéchistes auront tous les éléments utiles sur n'importe lequel de leurs sujets.

Le texte a été consciencieusement élaboré et aménagé. La typographie se présente très bien : des caractères variés répandent partout la clarté, font apparaître au premier coup d'œil les notices plus importantes, et celles que le lecteur peut négliger, selon son but et son degré de culture religieuse, ou celles au contraire qui peuvent le retenir.

A l'intérieur même de chaque notice, l'*italique* donne du relief à tel ou tel nom, à telle ou telle pensée ; on reconnaît l'ancien professeur et le catéchiste. Rédaction nette et concise : en s'y appliquant un peu, — l'auteur invite à la méditer, — on y découvre un monde, ici un sujet d'entretien, là un plan tout indiqué sans en avoir l'air, et toujours de quoi étoffer, préciser, développer, en tout sujet religieux.

C'est dire que nos confrères l'apprécieront. Après l'avoir un peu pratiqué, ils y recourront constamment : mine de renseignements, recours constant à l'Evangile, trésor de doctrine sûre, approfondie, ***méditée en vue*** *de l'enseignement, de l'exhortation, de la catéchèse et de l'ascèse ;* lectures et entretiens tout préparés.

C'est un *Dictionnaire*, sur deux colonnes. Mais telle notice comprend une colonne ou même plusieurs, quand l'auteur y a vu une utilité d'ordre pastoral et catéchétique. Citons à titre de spécimens celles sur *Jésus-Christ* (12 col.), *Marie* (7), *Eglise* (13), *Evangile et Evangélistes* (10), *Baptême* (8), *Confession* avec la manière de se confesser (8), *Communion* (9), *Mariage* (10), *Missions catholiques*, en vue de la « Journée missionnaire » (4), *Résurrection du Christ* (5), *Les Riches et la Paroisse* (1), *Pédagogie catéchistique* (3), *Rome* (3).

Signalons tout un *Cérémonial pour la Communion solennelle* (8 col.), une remarquable *Explication des Prières de la Messe* (9).

Tous les Evangiles du dimanche, toutes les paraboles ont leur explication substantielle, déterminée en vue de l'homélie ; les événements principaux de la vie du Christ sont racontés. Et tout est mis au point, actuel : ex., la statistique de l'enseignement libre de l'exercice 1937-38.

C'est un *Dictionnaire*. Mais quelle richesse dans ce texte serré et néanmoins toujours clair ! D'aucuns s'en plaindront peut-être. Il y a là la matière de dix volumes.

« Travail de bénédictin dans sa cure de campagne, » dira quelqu'un. Sans doute, mais aussi d'homme d'œuvres, de pasteur muni d'une longue expérience.

Un *Dictionnaire ?* En vérité pas comme un autre : sous la lettre on devine l'homme où l'on ne croyait trouver qu'un auteur : nous y avons rencontré... des pointes d'humour. On cherche de bons livres à répandre : en voilà un, c'est une mission à domicile.

Maurice RIGAUX, S. J. — *L'équipement moral des jeunes :* **La formation à la pureté. Maîtrise de soi.** — In-8 de x-276 p., 18 f. — Paris, Spes.

De la formation des jeunes à la pureté, la doctrine catholique a une vue aussi profonde qu'humaine, fondée en psychologie et sûre en résultats. Elle sait qu'il n'y a qu'un moyen de rester pur : c'est de refuser son assentiment à toute immoralité. Et pour cela, il faut une volonté forte et fixée, éclairée par les lumières de la raison et de la foi, soutenue par la grâce divine. Telle est la doctrine que Pie XI rappelait naguère dans l'encyclique sur l'*Education chrétienne de la jeunesse* (31 décembre 1929), et un peu plus tard le Saint-Office dans son décret du 21 mars 1931.

C'est pour répandre ces directives de l'Eglise que ce livre a été écrit. L'auteur y manifeste un ardent désir de faciliter aux chefs de famille et aux éducateurs le maniement de cette éducation spéciale. Il attire l'attention sur l'essentiel : l'entraînement à la maîtrise de soi.

L'ouvrage comporte une Introduction, trois chapitres, des annotations et des dossiers-annexes.

L'introduction situe le problème : conservation de la pureté au milieu d'un monde corrompu, dont les mauvais instincts de l'enfant sont complices. La seule solution efficace et sans danger est offerte par une formation simultanée du caractère et de la piété basée sur la foi. D'où trois études, qui constituent les trois chapitres, sur la maîtrise de soi, la maîtrise de pureté, la maîtrise de pureté par la foi. L'auteur ne craint pas d'entrer dans les détails pratiques, et c'est cela que désirent les parents qui ont souci de l'âme de leurs fils.

La richesse de ce travail n'est pas seulement dans la « démonstration » pédagogique de la méthode efficace,

mais aussi dans une documentation remarquable. Aux notes déjà pleines de suc s'ajoutent de très intéressants dossiers, par exemple, sur la pudeur, le nudisme, la coéducation des sexes, l'enseignement sexuel collectif, etc., qui mettent au point maintes questions actuelles, en exacte conformité avec la doctrine de l'Eglise.

Ce livre, sur un sujet souvent abordé, est vraiment nouveau : on en appréciera l'ensemble des pensées et des faits, les notations concrètes et les conseils opportuns ainsi que de précieuses mises en garde.

Compte Rendu du Congrès International de la Famille chrétienne. — **L'Eglise et le Mariage** *(Etude mondiale sur le mariage moderne)*. — In-8 de XII-210 p., 30 f. — Association du Mariage chrétien, 86, rue de Gergovie, Paris 14e.

L'A. M. C., sous l'impulsion du cardinal Pizzardo et de l'*Action catholique française*, a voulu lancer, pour l'année de l'Exposition internationale, une consultation mondiale sur le mariage. Les rapporteurs du Congrès appartiennent donc à des nations différentes, mais l'esprit qui les anime est éclairé par la même lumière de la doctrine chrétienne donnant à l'amour humain toute sa signification.

De tous les travaux du Congrès se dégagent les principes auxquels devra se soumettre l'humanité, si elle ne veut pas tomber dans la déchéance morale. Ces principes sont ainsi résumés :

1° L'amour qui unit l'homme et la femme est un don de Dieu, qu'il convient de traiter avec respect et religion. 2° Les lois morales auxquelles doit se soumettre l'amour, bien loin de faire obstacle à son développement, en sont, au contraire, le soutien le plus sûr. 3° La procréation et l'éducation des enfants, premier but du mariage, exigent une formation et une préparation spéciale des chrétiens. 4° Enfin, l'une des tâches les plus urgentes de l'*Action catholique* est celle de la rénovation chrétienne de la famille.

Voici d'ailleurs le sommaire des trois parties dont se compose le recueil : I. AMOUR ET MARIAGE : *Formes modernes du mariage et mariage chrétien*, par le P. Lavaud, O. P. — *L'épanouissement de la personne dans le mariage*, par M. Dietrich von Hildebrand, professeur à l'Université de Vienne. — *La morale conjugale* (Néomalthusianisme ; méthode Ogino-Smulders), par le chanoine Dermine.

II. L'EGLISE, L'ETAT ET LA FAMILLE. — *La famille et l'Etat*, par le P. Fallon, S. J. — *Rôle réciproque de l'Eglise et de l'Etat dans la constitution de la famille*, par le P. Renard, O. P. — *Les problèmes de l'eugénique et leurs rapports avec la vie familiale*, par le P. Gemelli, Recteur de l'Université catholique du Sacré-Cœur à Milan.

III. PROPAGANDE ET APOSTOLAT FAMILIAL. — *Education familiale et préparation au mariage*, par M. Hans Wirtz. — *Education de la jeunesse en vue du mariage saint*, par le P. Peter Schmitz. — *La formation familiale des prêtres*, par le chanoine Masure. — *L'Action catholique et la famille*, par le P. Edgar Schmiedeler. — *L'éducation de l'opinion publique*, par le P. Dassonville.

Le recueil s'ouvre par une introduction du chanoine Magnin : *Aspects essentiels de l'histoire du mariage dans l'Eglise catholique*, et se clôt par une étude de M. l'abbé Viollet sur *L'apostolat familial*.

Edward MONTIER. — **Des amis pour le cœur et pour l'esprit.** — In-12 de 256 p., 12 f. — Paris, Spes.

Edward Montier a publié, en 1935, une première série d'études sur les « Jeunes Chefs de file » (voir *Ami* 1936, p. 27). Le jeune public des collèges et des divers groupements de jeunesse a fait bon accueil à ces « Jeunes » Mais il est encore, pour le cœur et pour l'esprit, quelques amis dont les groupes, comme les statues des Propylées d'Athènes, semblent faire signe aux jeunes générations actuelles pour les aider de leurs exemples en cette série d'ascensions dont Dieu même a disposé au cœur de l'homme les invisibles degrés.

S'ils ne sont pas leurs contemporains, si quelques-uns sont d'une autre patrie terrestre, ils sont tous du même idéal et de la même foi. Voici d'abord, sur les bords du sauvage Irès, Grégoire de Nazianze et Basile de Césarée ; puis, Augustin, dans le cercle d'études de Cassiciacum ; plus près de nous, le bon Roy Loys et le Sire de Joinville, Michel de Montaigne et Etienne de la Boétie, Fénelon dans ses affections de famille, entouré de ses deux neveux, « le grand Panta » et « le petit Ludon » ; enfin, presque de notre époque, Alphonse de Lamartine et ses amis, Frédéric Ozanam et la Société naissante de St-Vincent de Paul ; et, pour clore le volume, Charles de Foucauld et Henri Laperrine.

Ces personnages réels ont eu assez de vertus et de charmes : quiconque vient à eux, les écoute et les veut imiter, ne sera pas déçu.

Abbé BOYER, directeur des catéchistes volontaires du diocèse de Dijon. — **Manuel d'instruction religieuse des adolescents.** Premier fascicule : *La Révélation*. — In-8 de 125 p., avec de nombreuses illustrations. — Editions Bouasse jeune et Cie, 12, place St-Sulpice, Paris 6e.

La méthode de ce manuel est neuve : donner un aperçu de l'essentiel de la doctrine, aperçu qui pourra suffire à la rigueur aux gens pressés, mais surtout éveiller la curiosité, afin d'inciter au travail personnel sur des sujets d'un intérêt vital. Chaque leçon se termine par une indication d'orientation chrétienne, en laquelle le lecteur attentif trouvera la portée pratique des vérités révélées. Quelques questions complètent l'enseignement donné : elles permettent à l'élève studieux de répondre lui-même, parallèlement au plan du manuel, à ses préoccupations plus personnelles. Méthode vivante, on le voit, et appelée à produire des fruits abondants.

Le manuel comprendra trois fascicules : la révélation, l'Eglise, le chrétien. Dans ce premier fascicule, l'auteur esquisse à larges traits les vérités révélées dans l'Ancien Testament, vérités préparatoires à la grande manifestation de l'Homme-Dieu dans le Nouveau. Dans celui-ci toute la révélation est concentrée dans cette manifestation. Les miracles et les prophéties du Christ attestent la divinité de sa mission et de sa personne et son Message nous dévoile, avec les grands mystères du christianisme, la loi d'amour apportée aux hommes par le Rédempteur.

Une seule remarque : l'auteur parle d'institution *implicite* des sacrements autres que le baptême et la sainte Eucharistie. Nous hésitons à penser que la théologie puisse accueillir cette expression.

Fr. JÉRÔME DE PARIS, O. M. C. — *Un prodigieux ascète :* **Le Bienh. Bernard de Corléon.** In-8 de 480 p., illustré, 18 f. — *Une âme victime :* **Le frère Jean-Marie de Tamines,** *clerc profès des FF. MM. Capucins*. In-8 de 396 p., illustré, 20 f. — Paris, Librairie St-François.

Ces deux biographies, écrites d'une plume alerte par le P. Jérôme de Paris, sont, dans deux genres très différents, d'un intérêt captivant.

La première remet en évidence une figure injustement délaissée d'un saint capucin, simple religieux laïque, dont l'existence au XVIIe siècle fut une suite ininterrompue de prodiges d'ordre divin et diabolique. Filippo (c'est le prénom séculier de notre Bienheureux) n'avait pas toujours été un ascète : c'est à la suite d'un duel, que d'ailleurs il n'avait pas provoqué, qu'il devint fra Bernardo. Et depuis, fra Bernardo, « fou de la folie de la croix, dévoré de zèle pour sa propre sanctifica-

tion et le salut de ses frères..., s'est livré sans mesure à l'action de l'Esprit, qui le poussait dans les voies d'une pénitence extraordinaire jusqu'à l'invraisemblable ou, plutôt, jusqu'au sublime » (p. 8).

Vie extraordinaire : les miracles y abondent et les attaques du démon y foisonnent. L'auteur nous assure qu'aucun fait extraordinaire ne se trouve relaté, qui n'ait été emprunté aux dépositions faites, sous la foi du serment, par les témoins du procès de la béatification du héros. Un peu de critique cependant aurait rendu service, même à la cause du Bienheureux. Nous voulons penser que l'ouvrage du P. Jérôme aidera grandement à la reprise d'une cause si malencontreusement arrêtée par la Révolution et les guerres de l'Empire.

La seconde biographie concerne un très jeune religieux belge, mort il y a moins de dix ans. Après une enfance et une adolescence toutes de pureté et de ferveur, Emile S., entré chez les Capucins, se distingua par un détachement total de toute affection terrestre en même temps que par le plus brûlant amour de Dieu et des hommes. Les nombreux extraits de ses écrits : lettres, notes de retraite, actes d'offrande, cités dans sa biographie, révèlent la singulière beauté de son âme et montrent que, soutenu par un don de force vraiment extraordinaire, il sut s'élever rapidement jusqu'aux plus hautes cimes de l'ascèse chrétienne. Atteint de tuberculose, l'admirable jeune homme mourut, victime volontaire d'expiation, alors qu'il n'avait pas encore 24 ans. Sa courte et très pleine existence rappelle étonnamment, tant par sa trame extérieure que par son évolution intérieure, celle de sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus, en qui d'ailleurs le frère Jean-Marie se plaisait à voir l'un de ses modèles préférés et sa très spéciale protectrice.

La lecture de cette biographie est de nature à faire un grand bien aux âmes religieuses et aux jeunes gens du monde, désireux de connaître les voies de la perfection.

Ajoutons que, dans les deux ouvrages, d'abondantes et superbes gravures ajoutent à l'intérêt du récit.

Madeleine DANIÉLOU. — **Action et Inspiration.** — In-12 de 208 p. — Paris, Beauchesne.

Ce petit livre, d'une haute inspiration philosophique et religieuse, d'une tenue littéraire impeccable, veut mettre en relief la psychologie à la fois humaine et surnaturelle qui dirige l'action des âmes d'élite dans le monde chrétien. L'expérience de vingt ans d'action a fait constater à Mme Daniélou qu'il y a deux grandes forces constructives et deux seulement. L'une est l'instinct créateur, forme supérieure de l'esprit, mais travaillant avec la spontanéité de l'instinct, sans application ni méthode. L'autre c'est l'inspiration, venue d'En-Haut et d'ailleurs, l'action du Saint-Esprit. Dans la vie d'un apôtre qui sert Dieu dans ses frères et travaille sur la terre au royaume spirituel, ces deux forces se mêlent et se hiérarchisent sans se détruire. Ainsi le problème touché dans ce livre est celui des rapports de l'humain et du divin dans la vie d'un homme d'action.

Sur plus d'un point on notera de grandes ressemblances entre la doctrine de Mme Daniélou et certains aspects des *Deux Sources* de Bergson. L'inspiration et l'expérience mystique de la religion dynamique ont plus d'un point de contact. Mais l'inspiration dont Mme Daniélou nous vante l'action bienfaisante dans l'âme est pleinement chrétienne, car elle ne se désintéresse pas de l'obéissance due à l'Eglise. Bien plus, l'auteur proclame avec force qu'un critère, le seul infaillible, de l'inspiration divine se trouve dans cette obéissance : « La distinction entre la religion dynamique et la religion statique, entre l'élan primitif tout intérieur et les cadres sociaux dans lesquels il se fige ensuite, peut opposer l'inspiration et l'administration... Mais l'inspiration et l'autorité ne s'opposent pas ; l'autorité est du côté de l'Esprit. Dans l'Eglise catholique, l'assistance du Saint-Esprit est assurée à ceux qui gouvernent au nom de Dieu... C'est donc le même Esprit qui nous enseigne du dehors et du dedans... » (p. 196-197). Vérité profonde, mais dont il faut tirer immédiatement la conclusion, que l' « apôtre » ne se croie pas inspiré par l'Esprit lorsqu'il est en opposition avec l'autorité. L'Esprit peut être humain et, en matière si délicate, il faudra toujours se garder de substituer l'humain au divin. L'humilité et la défiance de soi-même restent à la base du zèle apostolique et de toute action chrétienne.

P. Henry HABIB AYROUT, S. J. — **Mœurs et coutumes des Fellahs.** Préface de M. André Allix, professeur à l'Université de Lyon. — In-8 de 192 p., avec 32 hors-texte et 3 croquis, 25 f. — Paris, Payot.

« En exploitant les thèmes du « laboureur » et de « la beauté des champs », en fondant le paysan dans le paysage, les poètes et les artistes de tous les temps, depuis Virgile jusqu'à Joseph de Pesquidoux, ont contribué à voiler la réalité rurale. Ils ont dessiné de belles fresques, mais ils nous ont aussi habitués à ne voir, dans la vie paysanne, que l'aspect pittoresque et sentimental et à trouver dans un tableau toute la réalité. « Le geste auguste du semeur » nous a caché le semeur lui-même. »

Ainsi s'exprime l'auteur, un jésuite égyptien, actuellement professeur au Caire, dès les premières pages de ce livre, écrit directement en français avec une maîtrise dont ces quelques lignes permettent de juger. Nous connaissions jusqu'ici l'Egypte pharaonique, touristique, politique, musulmane, voire littéraire. D'importants travaux lui ont été consacrés en ces dernières années. Rappelons pour mémoire : l'*Histoire de la Nation Egyptienne,* publiée sous la direction de G. HANOTAUX (7 vol. in-4°, Paris, Plon, 1931-1935) ; le *Précis d'Histoire d'Egypte,* par divers historiens et archéologues (4 vol. in-8, Le Caire, 1932-1935) ; *Voyageurs et écrivains français en Egypte,* du début de la domination turque (1517) à l'inauguration du Canal de Suez (1869), par J.-M. CARRÉ (2 gros in-8, Le Caire, 1932) ; *Ecrivains français dans l'Egypte contemporaine, de 1870 à nos jours,* par M. LICHTENBERGER (in-8, Paris, Presses Universitaires, 1934). Quant aux romans et aux reportages, le R. P. en cite, et pour la France seulement, vingt-cinq parus dans la décade de 1926-1936.

Or, cette immense production, fort intéressante à plusieurs titres, décrit élégamment un cadre et des scènes ; elle peint un paysage pour le meubler, elle n'omet jamais de nommer le fellah et lui consacre quelques lignes ou quelques pages ; mais elle le voit du dehors, elle ne le connaît pas. Il arrive donc qu'en lisant ces livres, « nous connaîtrons fort bien le quartier des prostituées et les palaces du Caire et d'Alexandrie, assez bien les Pyramides, les musées et les temples ou les mosquées et les souks, moins bien la situation politique, économique et sociale, mais pas du tout l'âme ni la vie de cet homme qui est la cheville ouvrière de l'Egypte : le Fellah. »

Celui-ci échappe d'ailleurs aux hommes de science aussi bien qu'aux hommes de lettres. Ces derniers voient le paysage. Les premiers — agronomes, économistes et même géographes — considèrent le pays. « Le paysan reste secondaire... Il est vu en fonction de la fumure, de la récolte ou de l'arrosage, en fonction de l'impôt, de la propriété et du rendement. »

Aussi le R. P. a-t-il pensé qu'il y avait lieu de consacrer au paysan égyptien une monographie qui le décrirait en tant que personne humaine et considérerait tous ces facteurs dont on le fait fonction, en fonction de lui. « Renversement de perspective, dit-il justement, qui permettra de mieux comprendre l'Egypte...